

॥ श्रीः ॥

ग्रन्थ

स्वानुभवसार

वेदान्तमुख्यसिद्धान्त

जयपुरनिवासि दधीचयंगोद्भव संस्कृतपाठशालाध्यापक

पंडित

गोपीनाथ नेवनाया ।

दोहा ।

जड भक्ति लखि समुझै नहीं ताके कछु न विचार ।
काल अनन्त धरा अचल गहि हैं सज्जन सार ॥ १ ॥
जो याके हृदयार्थ कौ समुझै चित दे कोय ।
जल सिरपै धारन करूँ ताके पद युग धोय ॥ २ ॥

अजमेर

राजस्थान ग्रन्थालय में छपा ।

प्रथमवार }
प्रति १००० }

सं० १९५०
सन् १९९५

{ सू० २)
{ डा० ५० = }

सन् १८६७ ऐक्ट २५ प्रमाण सर्व अधिकार इसका ग्रन्थकर्त्ता
स्वाधीन रक्खा है इस लिये इसके छपाने का अर्थ-
वः भाषान्तर करने का अन्यको अधिकार
नहीं है-

स्वानुभवसारका सूचीपत्र

पत्र पंक्ति

१ १	मङ्गलाचरणा	२४ १०	आरम्भवाद् खण्डन
१ १५	ग्रन्थ प्रसङ्ग	२८ २०	परिणाम वाद खण्डन
२ १५	स्ववेद्यता से आत्मीपदेश	३० ६०	पृथ्वी जल तेजो वायुख- ण्डन
		३० २८	आकाश खण्डन
३ ११	स्ववेद्यतामें कर्मकर्तृविरोध प्रदर्शन	३३ १७	काल दिशा खण्डन
३ १५	कर्मकर्तृ विरोधका परि- हार	३४ ४	आत्मविवेचन
५ २१	कर्मकर्तृ विरोध वैयाच्य ओर अभेद से व्यवहार सिद्धि	३४ १४	ईश्वरप्रत्यक्षताखण्डन
		३४ २२	ईश्वरानुमितिखण्डनमें त त्कर्तृत्वखण्डन
६ १८	भेद खण्डन	३६ २१	ईश्वर के ज्ञानइच्छायत्नोंमें
७ १८	भेद न मानने में प्रमाण ओर भेदकी अलीकता		व्यस्त कारणता खण्डन
८ १४	चतुर्विध सत्ता प्रदर्शन	३७ १	इनमें ही समुदितकारणता खण्डन
१३ १४	भेदाश्रयखण्डन में पदार्थ सामान्यखण्डन	३७ १०	ईश्वर में श्रुति से ज्ञानइच्छा यत्नोंका अङ्गीकार
१७ २३	पदार्थ विशेष खण्डनमें परमाणु खण्डन	३८ १	श्रुतिसे ही जीव ओर जगत् इनमें परमात्मत्व सिद्धि
२३ ४	कार्य खण्डन में समुदाय वाद खण्डन	३८ २७	ईश्वर के इच्छायत्नों में नित्यत्व निषेध

४० २४ ईश्वर के ज्ञान में नित्यत्व ७१ २ आत्मज्ञानोपदेश
प्रतिपादन ७१ ९ आत्मज्ञानलाभ में

निवृत्ति

४१ ५ ईश्वरमें ज्ञानरूपताकी सिद्धि ७१ १६ आत्मानुभवस्थाननिर्णय में
प्रमाण

४१ १८ ईश्वरमें सुखरूपताकी सिद्धि

४२ ६ जीव में जड़त्व निषेध और ७२ १ आत्मज्ञानकरणनिर्णय में
परमात्मत्व सिद्धि प्रमाण

४४ १३ जीव में परमात्मभिन्नत्व ७२ १४ आत्मज्ञानका स्वरूप
खण्डन ७२ २१ ब्रह्म और आत्मा इन के

४४ २५ जीवमें विशेषज्ञानखण्डन एकत्व में प्रमाण

४५ १२ संहितामन्त्र में जीव में ७३ ४ बहुप्रमाणोक्तेय में हेतुक-
परमात्मत्वसिद्धि यन

४५ २८ उपनिषदों में वेदत्वसिद्धि ७३ १० ब्रह्मात्म्यासत्त्वरूप

४६ ३ अनुव्यवसाय में स्वप्रकाश- ७३ १५ सर्वद्रव्यवैयर्थ्य

ताकी सिद्धिमें परमात्मत्वसिद्धि ७३ १९ अनुत्कष्टात्मकल्पन

६२ २९ व्यवसायज्ञाननिर्णय ७५ ११ व्यवसायज्ञानखण्डन

६३ १४ सत्यत्तिनाशखण्डन ७६ १५ परमात्माकी निरावरणतामें
६४ २२ सुषुप्ति में ज्ञान के रहने में सहृदयानन्दकर दूष्टान्त

प्रमाण

७७ ७ मनःखण्डन

६५ १ आत्मसाक्षात्कारफल में ७८ १५ द्रव्यों के असिद्ध होने में
प्रमाण आनुभव

६५ १० सर्वात्मभावमें प्रमाण ७९ २४ अभेद में गौतमाभिप्राय

६५ १७ सर्वात्मबुद्धि के अभाव में ८७ १८ द्रव्यों में गुणसमुदायता का
हानि में प्रमाण खण्डन

६५ २४ ज्ञानप्राप्तिमें असाध्यत्व ८५ १ गुण सामान्य खण्डन
की आशङ्का ८७ ११ गुण विशेष खण्डन

६८ १४ ज्ञानप्राप्त्युपाय के प्रति १०० १८ क्रियाखण्डन

पादन में प्रमाण

१०० २३ अभेद में कणादाभिप्राय
कथन

७० १४ आत्मज्ञानी की परीक्षा

७० २३ आत्मज्ञानोपदेशकी प्रार्थना

- भेद कल्पन हैं अनिष्ट प्रा- १२१ २७ सोपाधिक ईश्वर मानने हैं
मि में प्रमाण दोष प्रदर्शन
- १०१ २४ जाति विशेष समवाय-खण्डन
- १०२ १ पदार्थों के असत्त्व हैं गौत- १२३ ८ शुद्ध ब्रह्मकों ईश्वर मानने
मसम्प्रतिप्रदर्शन हैं प्रमाण
- १०२ १४ तत्त्वज्ञान हैं निध्याज्ञानकी १२३ १५ शुद्धकू कारण मानने हैं
निवृत्तिमें गौतम संनति प्र० प्रमाण
- १२३ २५ अविद्या में कारणता के
निषेध हैं प्रमाण
- १०२ २० तत्त्वज्ञानका स्वरूप १२४ ३ साक्षी हैं भिन्न ईश्वर का
१०२ २४ प्रकरण समाप्ति अङ्गल निषेध
- १०३ १ प्रजात्यप्रतिष्ठानकाल १२४ ६ साक्षी कू जगत्कर्त्ता मान
ने हैं प्रमाण
- प्रथमभाग समाप्ति ।**
- १०४ ४ द्वितीयभागप्रारम्भअङ्गल १२४ १८ शुद्ध में कर्त्तापणां मान हैं
१०४ ९ द्वितीयभागप्रवृत्तिप्रसङ्ग में युक्ति
- १०५ ९ प्रथमभागार्थनिष्कर्ष १२४ २४ श्रुति हैं ईश्वर में और
जीव में कल्पितत्व का
आक्षेप और अविद्या
का अनादित्व प्रदर्शन
- १०७ १६ आत्माकी अज्ञातताके स्व- १२६ १४ अविद्यावादी के मत हैं
रूपविवेचन हैं अभाना जीव और ईश्वर का अ-
पादक अज्ञानका अस- सत्त्व
त्वप्रदर्शन
- ११३ १९ असत्त्वापादकअज्ञानका १२६ २७ अविद्यावादियों के जीव
असत्त्वप्रदर्शन ईश्वर के स्वरूप में वि-
षाद
- ११५ ११ अज्ञानकू स्वाश्रय स्वविष- १२६ २४ श्रुतियों हैं अविद्याके स-
यक मानने हैं दोष त्व की शङ्का
- ११६ २५ जीवमें अज्ञानाभिमान सा १२७ १६ आत्मा में अविद्या मानने
नने हैं दोष हैं अनिष्ट प्राप्ति में श्री
शङ्कराचार्यसंनति प्रद-
र्शन
- ११८ १२ अज्ञानविषय शब्दके अर्थ १२८ १६ आत्मा में अविद्या मानने
का निर्णय हैं अनिष्ट प्राप्ति में श्री
शङ्कराचार्यसंनति प्रद-
र्शन
- १२१ १६ अज्ञातता में स्वप्रकाशता १२८ १६ आत्मा में अविद्या मानने
की सिद्धि हैं स्वरूपमें- हैं अनिष्ट प्राप्ति में श्री
अज्ञान का निषेध

- १२९ १५ आनन्द गिर के किये श्री १४२ २० ब्रह्म से अविद्या की उत्-
शङ्करोक्तितात्पर्यप्रदर्शनसे
अविद्यामें अलीकताकी सिद्धि
प्रदर्शन
- १३२ १३ अविद्या के अनङ्गीकार से १४३ १ ईश्वरमें अभिन्न निमित्तो
सिद्धान्ती में नास्तिकत्वा १४३ १५ जीवेश्वर कारणके विचा-
पत्तिप्रदर्शन र में इनकी निनिमि-
सोत्पत्तिका प्रदर्शन
- १३३ ६ सिद्धान्ती में नास्तिकत्वा १४४ ३ अविद्या में ब्रह्मोत्पन्नत्व
पत्ति परिहार ओर अ-
विद्यावादिन में नास्ति १४४ १८ अविद्याकों अनादि नहीं
कत्व सिद्धि मानखे में श्री शङ्कराचार्य
संमति
- १३४ १८ ज्ञान के स्वतःसिद्धत्व प्र १४४ २६ प्रकृति कों ब्रह्म माननेमें
दर्शन से अविद्यानिवृ-
त्ति का स्वतःसिद्धत्व १४४ ५ अविद्या की अनादिताके
प्रदर्शन निषेध में प्रमाण
- १३७ ७ अज्ञान में ज्ञानाभावरूप १४५ १४ प्रलय में अविद्या के अ-
ता का प्रदर्शन सत्व में प्रमाण
- १३८ ८ जगत् में अज्ञान कल्पित १४५ २३ प्रलय में दृष्टा की दृष्टि के
त्वनिषेध ओर अलौकिक १४७ १६ अविद्याकी सावयवता में
ज्ञानरचितत्व प्रति-
पादन प्रमाण
- १३८ २८ जगत् में जीवाज्ञानकल्पित १४८ १ माया ओर अविद्या की
तत्त्व का खण्डन ब्रह्मरूपता में प्रमाण
- १३९ ३ जगत् में ईश्वराज्ञानक- १४८ ६ माया ओर अविद्या की
ल्पितत्व का खण्डन अन्यता में श्रीकृष्ण
संमति
- १३९ ५ जगत् में ब्रह्माज्ञानकल्पित १४९ २१ पूर्व ग्रन्थ निष्कर्ष से अ-
तत्त्व के विवेचन में ब्रह्म-
में अविद्या का स्वतःसि-
द्धत्व खण्डन प्रति०
- १३९ १६ ब्रह्म में अविद्या का क- १५० २२ ब्रह्मभिन्नपदार्थ के अस-
ल्पितत्व विवेचन त्व में माय्यकार संमति
- १३९ १७ अविद्या में अनादित्वप्र- २३ अविद्या में अनादित्वप्र-
तीति में हेतु प्रदर्शन

- १५१ ८ सत्ता भेद के असत्त्व हैं १७२ ११ कल्पित सर्प में प्रतीय-
सर्व में ब्रह्मत्वप्रतिपादन मानइदन्ता का विवेचन
१५२ ६ अविद्याकी प्रतीति का हैं परमात्म ख्याति की
विवेचन सिद्धि
- १६० २२ अमदृष्टांतविवेचन में १८३ ७ रज्जु सर्प दृष्टांत का दा-
ख्यातिपञ्चक प्रदर्शन शान्त में योजना
१६० २७ असत्ख्याति प्रदर्शन १८४ २१ अम कारण का निर्णय
१६० २९ आत्मख्याति प्रदर्शन १८६ ६ आत्मा में सोपाधिक अ-
१६१ २ अन्यथाख्याति प्रदर्शन ध्यास हैं जगन्निवृत्ति का
१६१ १० अख्याति प्रदर्शन असत्त्व प्रदर्शन
१६१ २५ अनिर्वचनीयख्याति प्र- १८७ ३० उपाधि विवेचन
दर्शन १८९ २१ शुद्धात्मोपदेश
१६४ २३ अमथल हैं प्रातिभासिकी १९० ७ आत्मा ओर जगत् इन
सत्ता मानने में दोष ओर की ब्रह्मरूपता में प्र-
परमार्थ सत्ता का अङ्गी साण
कार १९० २३ निश्चात्य दृष्टि हैं अनर्थ
१६६ १ जगत् का नित्यत्वानि- प्राप्ति में श्री कृष्ण स-
त्यत्व विवेचन मति
- १६७ १४ निरावरणात्मोपदेश १९१ १४ प्रकरण समाप्ति सङ्गल
१६७ २८ परमात्मा में सायावरण १९२ २ श्रीकृष्ण चरण प्रेम में
विवेचन हैं साया में पर ज्ञानसाधनसाधनत्व प्रति-
मात्मत्वप्रतिपादन पादन
- १६८ २८ सर्वकी परमार्थ सत्ता के द्वितीय भाग समाप्ति
मानणे में गुणप्रदर्शन १९३ १ द्वितीयभागार्थ निष्कर्ष
१७० ९ वैराग्यफलकता हैं ज- प्रदिपादन
गत में अविद्याकल्पितत्व १९३ १५ तृतीय भाग प्रवृत्ति प्रसङ्ग
का साफल्य प्रदर्शन १९४ ६ प्रसङ्गानुवाद
१७१ २७ परमात्म दृष्टि हैं वैराग्यो १९४ १८ वृत्ति ज्ञान निर्णय
दू भावन में फलाधिक्य १९६ ६ प्रमाज्ञान निर्णय
प्रदर्शन १९७ ३ चेतन भेद प्रतिपादन

- १९७ १६ अवच्छेदक वाद में प्र-
माता के स्वरूप का प्र-
तिपादन १९७ वीं आत्मा में अस्तित्व
प्रतीति में कृतार्थता
का प्रदर्शन
- १९८ ४ प्रतिविम्बवाद में प्रमाता के २३१ ४ ब्रह्मप्रमाकरण विवेचन
स्वरूप का प्रति २३१ ७ प्रमाण में मन की करणता
को निषेध
- १९९ ८ आत्मानवाद में प्रमाता २३१ १२ प्रमाण में शब्द में ब्रह्मप्र-
मा के स्वरूप का प्रति २३१ मा करणत्व का प्रतिपा-
दन
- १९९ २२ प्रत्यक्ष ज्ञान में आधरण २३१ १३ मन में ब्रह्मप्रमाकरणता
मन्त्रकत्व प्रति २३१ में प्रमाण
- २०० ४ वाङ्मयप्रमा करण प्रदर्शन २३३ २२ प्रमाण में शब्द में ब्रह्म
और ब्रह्मप्रमाकरण प्र- २३३ प्रमाकरणत्व का नि-
दर्शन २३३ षेय
- २०० १३ ब्रह्मप्रमोत्पत्ति प्रकार २३३ २३ शब्द में ब्रह्मप्रमाकरणत्व-
विधिनिषेधप्रतिपादक शु-
२०१ २७ अविद्यावाद मत में ज्ञान २३३ २४ श्रुति हृदयाय का दुर्जय-
का आश्रय मानने में २३३ त्व प्रदर्शन
- २०२ २८ जीव में आत्मा के अभि- २३३ २५ महावाक्यों में लक्षण ना-
मान का असंभव प्र- २३३ मणों में दोष
- २०२ १८ अविद्यावाद की प्रक्रिया २३३ २६ मन की करणता के अङ्गी-
में प्रमाता का असत्त्व प्र- २३३ कार में महावाक्यों की अ-
दर्शन २३३ नैदोद्यकता का अङ्गी-
२०३ २२ आत्मान में संसार प्रती- २३३ कार
- २०३ १७ अवच्छेदकवाद की प्रक्रिया २३३ २४ तदर्थ दर्श के किये उप-
में भी जीव में संसार प्रती- २३३ देय की विलक्षणता का प्र-
ति का असंभव प्रदर्शन २३३ २५ श्रीगुरु आख्याना का ता-
त्पर्य बोधन
- २०४ २७ प्रतिविम्बवाद खण्डन २३३
- २०५ ६ प्रौढि में प्रतिविम्बवाद के २३३
- २०६ १५ संसार प्रतीति के सत्य में २३३

- २२४ २८ तत्त्वोपदिष्टा का दुर्लभत्व २३६ १० वृत्तिभिन्न आत्मज्ञानका
प्रदर्शन स्वरूप
- २२६ २८ अज्ञान के बिना हीं आ- २३७ १० भोक्तृस्वरूप निर्णय
वरणकी प्रतीति से ज्ञान २३७ १९ एक जीववादमतप्रद०
का साफल्य प्रदर्शन २३८ १८ एक जीववादमतके अङ्गी-
कारसें दोष प्रदर्शन
- २२७ १८ आत्म प्रतीति कूँ वृत्ति
का फल मानने में दृष्टा २३८ २९ परमार्थ प्रतिपादन
न्त से तत्त्वदर्शिनका २३९ ५ निश्चलदाम के संग्रह किये
दुर्लभत्व प्रदर्शन भीषा ग्रन्थों का तात्पर्य
निर्णय
- २२२ १ पुनः तत्त्वदर्शि के किये
उपदेश की विकलता २३९ २३ पूर्वाचार्योपदेशसें इस ग्रन्थ
का प्रदर्शन के उपदेशका अविरोध प्र-
दर्शन
- २२३ ६ आत्मज्ञान स्वतःसिद्ध है
तो भी आचार्य के उप २४० ७ अन्तान्तर निर्णय
देश का साफल्य प्रद- २४१ १५ इस उपदेशमें ब्रह्मसंपन्न
ग्रन्थ पुरुषोंका अनुभवत्वप्रदर्शन
- २२३ १७ आचार्य के उपदेश में २४१ २८ ज्ञानदानों के व्यवहारका
अप्रामाण्यगङ्गा प्रदर्शन
- २२३ १८ आचार्योपदेशमें अप्रामाण्य २४२ ३ ज्ञान के फलका प्रदर्शन
का परिहार २४२ ६ जीवन्मुक्तिका स्वरूप
- २२३ २४ दुःखप्रतीति की निवृत्ति २४२ ८ अनुभवशून्यवेदान्तपाठी
के उपायका प्रदर्शन का व्यवहार
- २२३ ३० स्वरूपस्थिति का प्रद- २४२ १३ अदृष्ट निर्णय
र्शन २४२ १६ जीवेश्वरकल्पित जगत्का
निर्णय
- २२४ ४ वृत्ति की एकाग्रता के उ-
पाय का प्रदर्शन
- २२५ ९ वृत्त्यैकाग्रप्रतिबन्धक प्र- २४३ २० जगत् में अकारणभूतत्व
प्रदर्शन और ब्रह्मत्व इन के प्र-
तिपादन का तात्पर्य
- २२५ २० प्रतिबन्धक निवृत्ति के उ-
पाय का प्रदर्शन प्रदर्शन

२४५	४ दृष्टिमृष्टिवाद का सि-	२४७	२७ शिष्यसंतौष वर्णन
	द्वान्त	२४८	१२ गुह के अर्थ सर्वस्व समर्पण
२४५	१३ ईश्वरिद्यावाद की अपेक्षा से	२४८	१५ परमार्थ दृष्टि से व्यवहार
	स्वसिद्धान्त में प्राधान्य		करण का उपदेश
	प्रदर्शन	२४८	२३ शिष्यप्रस्थान
२४५	२३ आत्मा में पूर्णता की प्र-	२४८	२ ग्रन्थकर्ता के स्थान और
	तीति का उपाय		वंश दृष्ट का वर्णन
२४७	५ परलोक निर्णय	२४८	१७ ग्रंथ समाप्ति नङ्गल
२४७	११ तत्त्वोपदेश के अलाम में	२४८	२१ ग्रन्थ समाप्ति संवत्सरादि
	ज्ञान प्राप्ति का उपाय		तृतीय भाग समाप्ति

॥ भूमिका ॥

श्री कृष्णोजयति ॥

स्वानुभवसार उपोद्घात ॥



विदित हो कि ये शरीर सम्यत् १८९६ में आरुण कृष्ण २ के दिन ब्राह्मण मुहूर्त में उत्पन्न हुआ है मेरी जननी हस्तिनि में तत्पर रही यातें मेरी प्रतिदिन शङ्खोदक तैं प्रोक्षण करावती और श्रीभगवत्स्नानोदक का मोकूँ पान करावती ऐसैं जय मैं पाँच वर्ष की अवस्थाकूँ प्राप्त हुआ तब माता के साथ ही श्रीमहाभारत और श्रीमद्भागवत इनका श्रवण करता रहा जब कथा समाप्त होती तब मेरी माता श्रुतकथाका मोकूँ पुनः श्रवण करावती और मेरे मुखतैं यथातथा श्रवण भी करती और मेरे पास श्रीकृष्ण के गुणों का गान करती यातैं वास्तवस्था सैं हीं मेरी प्रीति श्रीकृष्णमैं दृढ होगई और मेरे ज्येष्ठ भ्राता मोकूँ अध्ययन करावते इस प्रकारतैं ७ वर्ष की अवस्था मेरी होगई और जब अष्टम वर्ष का प्रवेश हुआ तब मेरा शरीर नाना विध रोगों करिकैं आक्रांत हो गया जिन रोगोंकूँ वैद्यों नैं असामर्थ्य कहे और ज्योतिर्विदों तैं मेरे पिताजीनैं निश्चय किया तो उननैं बी इस वर्ष के अष्टम मासमैं मेरे शरीरपातका दिन निश्चित कर दियां जब वो निश्चित दिन प्राप्त हुआ उसके प्रहर रात्रि शेष समय मैं दाय यमदूतोंका दर्शन हुआ सो सूर्योदय पर्यन्त होता रहा सो मैं मेरी माताकूँ कहता रहा और उनतैं भीत होकरिकैं विलाप करता रहा जब सूर्योदय हुआ तब वे दृष्टि पथतैं दूर भयें उस हीं समयमैं मेरे शरीर के सकल रोग निवृत्त होगये यातैं मेरी माता परमेश्वर का परम अनुग्रह मानि करिकैं अति आनन्दित भई ।

अब उस दिन तैं मेरी ये व्यवस्था भई कि दिनमें तो पठन और नानाविध बालक्रीडा इनमें प्रवृत्ति होणें तैं कुछ बी स्मरण होवै नहीं और जब रात्रि होय तब उन पुरुषोंका स्मरण हो करिकैं अत्यन्त भय होवै तब मैं ऐसैं प्रार्थना कइँ कि हे कृष्णचन्द्र उन भयानक पुरुषों तैं मेरी रक्षा आप ही करोगे और मेरा कल्याण मेाकूँ आपही दिखावोगे और कोई समय मैं अतिभय होवै तब शयन स्थान मेरे अश्रुप्रवाहतैं आर्द्रवी हो जावै इस व्यवस्था तैं कालक्षेप होतैं मेरी अष्टादश वर्षकी अवस्था होगई जिस मैं मेरी कौश व्याकरण पञ्चकाव्य छन्दोग्रन्थ नायिकाभेद अलङ्कार रस नाटक श्रीमद्भागवत इनका तो अध्ययन होगया और नवीन काव्य निर्माक की शक्ति भी हो गई पीछैं मैंने न्यायशास्त्रका अध्ययन किया तो तर्कों करकैं विद्वानों का आक्षेप कारणें लगा पीछैं सन्वत् १८१६ मैं स्वतः सद्गुरुतैं सुसिद्ध मन्त्र की दीक्षा भई जिससैं मेरी ये व्यवस्था भई कि शास्त्रोंमें तैं बुद्धि सङ्कुचित हो करिकैं कल्याण की चिन्तामें मग्न होगई सो १८१८के सन्वत् पर्यन्त नवीन शास्त्रका सङ्ग्रह हुआ नहीं पीछैं चित्तमें ऐसी स्फूर्ति भई कि वेदान्तशास्त्र परमात्माका साक्षात्कार करावै है यातैं इस का अध्ययन करणें चाहिये तो मैं वेदान्तका अध्ययन करणें लगा और यथामति वेदान्तशास्त्र अश्रगत किया परन्तु मेरा मन सन्तुष्ट हुआ नहीं काहेतैं कि मेरी वेदान्त का पठन केवल पण्डित कहावणें की कामना करिकैं हीं नहीं रहा किन्तु आत्मज्ञान सिद्ध करणेंकी कामना करिकैं हुआ सो आत्मज्ञान हुआ नहीं ये ही मनके असंतोष मैं हेतु रहा ।

अब मेरी ये गति भई कि इधर तो जीवनका प्रवेश यातैं सो कामादिक शुश्रूषा की प्रश्रुता और इधर गृहमें सङ्कोच यातैं उपार्जन की आवश्यकता और उन भयानक पुरुषोंका स्मरण होय यातैं अत्यन्त भय और आत्मज्ञान की लालसा यातैं मेरा मन अत्यन्त आतुर रहै एक समय का वृत्तान्त है कि श्रीकृष्ण के अनुग्रह तैं कोई महात्मा दृष्टि पथमें आये सो कैसे कि जिन कै पूर्ण शान्ति और पूर्ण हीं शास्त्रज्ञता और जे परिग्रह शून्य और आत्मानुभवतैं सुखमग्न मैंने उनतैं प्रार्थना किई कि महाराज मैंने आत्मानुभव होणें के अर्थ वेदान्तशास्त्रका अध्ययन किया और जैसी मेरी बुद्धि है तैसा मनन भी किया परन्तु मेरा मन आत्मानुभव के विषयमें निःसंशय हुआ नहीं ।

तब उनमें से मैंने ऐसे आज्ञा किई कि तुमारे ज्यो संशय होय तिस कूँ पण्डितों में निश्चय करलेखो तब मैंने उनमें प्रार्थना किई कि सहाराज किसी शोकमें अथवा श्रुति में अथवा सूत्र में अथवा प्राचीन आचार्यों की लिखित ज्यो पङ्क्ति तामें सन्देह होय तहाँ तो पण्डित अन्वय और अर्थ कहिदेबैं हैं परन्तु जब मैं ये कहूँ कि मोकूँ अनुभव करावो तबवे ऐसे कहैं हैं कि हमनें तो तुमकूँ अवगुण कराय दिया अब मनन निदिध्यासन करिकें तुम आपही साक्षात्कार सिद्ध करलेखो और ये श्रीकृष्ण का वचन प्रमाण कहैं हैं कि

तत्स्वयं योगसंसिद्धः कालेनात्मनि विन्दति ॥

अर्थात् जिस का अन्तःकरण निष्कान्तकर्म करणों तैं शुद्ध हो जाय है वो आप ही आत्मज्ञान कूँ प्राप्त होजाय है ।

औरकोई पण्डित ऐसे कहै है कि तुम सगुण ब्रह्म के उपासक हो यातैं तुमकूँ आत्मज्ञान होवै नहीं और कोई ये कहै है कि सन्यास धिना ज्ञान होवै नहीं यातैं तुम सन्यास करो और कोई ऐसे कहै है कि इस समय मैं अन्य उपाय तो ज्ञान होणों का है नहीं यातैं काशी में शरीरपात करो तहाँ श्रीसदाशिव अन्त समय में तारक की दीक्षा करिकें आत्म ज्ञान करावै है ऐसे ऐसे निश्चय पण्डितों तैं अवगुण करिकें मैं अत्यन्त व्याकुल होय आप के शरणागत हुवा हूँ तो मोकूँ आप अनुग्रह करिकें आत्मज्ञान करावो ।

वे पूर्वोक्त महात्मा मेरी प्रार्थना अवगुण करिकें और मोकूँ आतुर जाँशि करिकें कृपादृष्टि करिकें

अनन्याश्चिन्तयन्तो मां ये जनाः पर्युपासते

तेषां नित्याभियुक्तानां योगक्षेमं वहाम्यहम् ॥

ये श्लोक पढ़ि करिकें ऐसे कहणों लगे कि जिनके ऊपर श्रीकृष्णका अनुग्रह होय है उनकूँ ही आत्मज्ञान का लाभ होय है और हुवा ज्यो आत्मज्ञान लाभ तिसकी रक्षा वो उनके ही होय है सो ज्ञान यही है कि ॥

वासुदेवः सर्वम् ॥

परन्तु ये ज्ञान जिस कूँ होय ऐसा पुरुष अति दुर्लभ है काहेतैं कि श्रीकृष्ण ही आज्ञा करै है कि ॥

वासुदेवः सर्वमिति समहात्मा सुदुर्लभः ॥

और श्रुति भी ज्ञानका स्वरूप ये ही कहै है कि ॥

सर्वं खल्विदं ब्रह्म ॥

और ॥

आत्मैवेदं सर्वम् ॥

परन्तु तुम ये निश्चित जागो लो सर्व परमात्म रूप ही हुआ तो परमात्मा मैं अज्ञान और भेद सम्भव नहीं और उग्रो अज्ञान तथा भेद ये अलीक भये तो ज्ञान स्वतः सिद्ध हुआ तथापि परमात्मा अज्ञान के बिना ही अज्ञात है और ज्ञान स्वतः सिद्ध है तोही तत्त्वदर्शि पुरुष के उपदेश तैं होय है और केवल शास्त्रपाठि पुरुष तैं होवै नहीं चाहेंतें कि श्रीकृष्ण मैं अर्जुन कूँ कहै है कि ॥

उपदेक्ष्यन्ति ते ज्ञानं ज्ञानिनस्तत्त्वदर्शिनः ॥

और श्रुति भी ये ही कहै है कि

समित्याणि श्रोत्रियं ब्रह्मनिष्ठमुपगच्छेत् ॥

ये कयन महात्मा का अवल करिकें मैं अत्यन्त आश्चर्य कूँ प्राप्त हुआ और उनतैं कह्यें लगा कि महाराज अज्ञान और भेद इनकूँ तो बड़े बड़े ग्रन्थकार नानैं हैं आप इनकूँ अलीक कैसे कहो हो ये मेरा यत्न अवल करिकें उनतैं ऐसैं आशा किई कि

ज्ञानं विज्ञानमास्तिक्यम् ॥

यहाँ श्रीकृष्णनैं ज्ञान दीय बताये हैं एक तो शास्त्रीय ज्ञान और दूसरा अनुभव ज्ञान जो ग्रन्थों के पठनतैं तो शास्त्रीय ज्ञान होय है और ब्रह्मनिष्ठ आचार्य के उपदेशतैं अनुभव ज्ञान होय है शास्त्रीय ज्ञानवान् पुरुषों नैं जो ग्रन्थ ब्रह्मये हैं उनतैं तो भेद अविद्या इनको अवलम्बन करिकें ज्ञान वर्धन किया है और अनुभव वाले पुरुष जो उपदेश करैं हैं वे अविद्या और भेद इनको निषेध करिकें स्वतः सिद्ध ज्ञान वर्धन करैं हैं और उन ज्ञानकूँ ब्रह्मरूप कहैं हैं तो इस कयनतैं ये अर्थ सिद्ध हुआ कि अनुभव वाले पुरुष के उपदेशतैं अनुभवज्ञान होय है केवल ग्रन्थों के पठन

तैं आत्मानुभव होवै नहीं ऐसैं कहि करिकैं मेरै उत्कट जिज्ञासा जाणि-
करिकैं ओर मेरी बुद्धि की परीक्षा करिकैं ओर मोकुँ आत्मोपदेशकी अधि-
कारी जाणि करिकैं ऐसी विलक्षण प्रक्रियातैं उपदेश कियो कि मैं थोड़े ही
समयमें कृतार्थताकुँ प्राप्त हो गया काहेतैं कि उननैं केवल अद्वैतदृष्टिकुँ
ले करिकैं उपदेश कियो ओर सर्व पदार्थोंकुँ परमात्मभिन्नता करिकैं तो
असिद्ध वर्णन किये ओर परमात्मरूप करिकैं सिद्ध किये ओर मतवादियों
की कल्पनावों का खण्डन करिकैं अति हृदयार्थक अनुकूल अनुभव प्रका-
शित कियो ।

ऐसैं वे महात्मा सम्बत् १९२२ में मोकुँ आत्मविद्या कराय करिकैं
जब यात्रा करणेंकुँ उत्कण्ठित भये तब मैंने प्रार्थना किई कि अय मोकुँ
कहा कर्त्तव्य है सो रूपा करिकैं कहे। तब उननैं आज्ञा किई कि

सङ्गः सर्वात्मना हेयः सचेद्वातुं न शक्यते

ससद्भिः सह कर्त्तव्यः सन्तः सङ्गस्य भेषजम् ॥१॥

ओर ये कही कि

अज्ञप्रबोधान्नैवाऽन्यत्कार्यमस्त्यत्र तद्विदः ॥

इनका अर्थ ये है कि सङ्ग उद्यो है सो सर्वथा त्याग करवे योग्य है
ओर ज्यो इसका त्याग नहीं हो सकै तो ये सत्पुरुषों के साथ कर्त्तव्य है
काहे तैं कि उनका सङ्ग ज्यो है सो सङ्ग कुँ निवृत्त करैहै । ओर आत्म
वेत्ता के आत्मज्ञान करायवे तैं भिन्न कार्य नहीं है ऐसैं आज्ञा करिकैं वे
महात्मा तो प्रस्थान करगये ।

पीछैं मैं सम्बत् १९३९ पर्यन्त तो उनकी प्रथम आज्ञा का पालन कर-
ता रहा अर्थात् सत्सङ्ग करता रहा सो ऐसे ऐसे महात्माओं का दर्शन हुवा
कि जिनकुँ शुक्रदेव बामदेव अष्टावक्र दत्तात्रेय ही कहणें चाहिये पीछैं स-
बत् १९४० में मोकुँ द्वितीय आज्ञा का स्मरण हुवा ओर उसही वर्ष मैं रा-
जाजी साहब खेतड़ी श्री १०८ अजितबिहारी बहादुर जिज्ञासु उपस्थित
भये तब उनके उपदेश के अर्थ तो उपदेशासृत घटी नाम ग्रन्थ की रचना
किई उसमें गान के पदों में श्री गीताभाषार्थ प्रस्फुट किया है ॥
पीछैं सम्बत् १९४१ में मेरी यह विचार हुवा कि जिनकी बुद्धि सरल है ओर

जिनके बहुधा कुतर्क उपस्थित होवें नहीं उनकूँ तो "उपदेशामृतघटी" तैं आत्मज्ञान होजायगा परन्तु जिननैं बहुत शास्त्रों के मतोंकूँ अवल किये हैं ओर जिनकी बुद्धि सरल नहीं है ओर जिन के नानाविध कुतर्क उपस्थित होय हैं उनकूँ आत्मज्ञान कैसे होय ऐसैं विचार करिकें मैंने ये स्वानुभव-सार नाम ग्रन्थ सम्बत् १९४२ में बणाया है सो इसमें केवल अद्वैत दृष्टि पुरुषों के अनुभव को वर्णन किया है ओर भेद अविद्या इनका खण्डन करिकें

सर्व खल्विदं ब्रह्म ॥

इस श्रुति के अनुसार अनुभव कहा है सो विद्वज्जनेनैं तैं मेरी ये प्रार्थना है कि जिननैं सद्गुरुपदेश तैं आत्मानुभवका सम्पादन किया है वे तो इस ग्रन्थ का अवलोकन करिकें ज्यो अपणें अनुभव में न्यूनता होय तब तो उसकूँ निवृत्त करलेवें ओर ज्यो अपणें अनुभव में न्यूनता नहीं होय तो इस ग्रन्थ कूँ अपणें शुद्धानुभव तैं सुपरिश्रित करिकें जयपुरीय संस्कृत पाठशाला मैं मेरे पास अनुग्रह पत्र देवें ओर उस अनुग्रह पत्र कूँ अपणें शुद्धानुभव लेख तैं बी अङ्कित करैं तो मैं सहोपकार मानूँगा ओर जे केवल शास्त्रज्ञ हैं उनकूँ उचित है कि इस ग्रन्थ तैं आत्मानुभव सम्पादन करिकें कर्मार्थता सिद्ध करैं ओर इसकूँ भाषा मानि करिकें अनादर नहीं करैं काहे तैं कि देश भाषा सैं अलौकिक अर्थ कहा है सो ये ग्रन्थ स-र्वोपकारक होय इस कारण तैं कहा है ।

परन्तु ये निश्चित जाणाँकि उत्तम बिद्वानों के बिना इस ग्रन्थ के हृदयार्थ कूँ समझणैं कठिन है ओर जे तीक्ष्ण बुद्धि हैं ओर जिनके उत्कट जिज्ञासा है परन्तु जे शास्त्रज्ञ नहीं हैं वे पुरुष उत्तम विद्वान् के मुख तैं इस ग्रन्थ के हृदयार्थ कूँ अवगत करैंगे तो उन कूँ आत्मानुभवका लाभ होगा इसमें किञ्चित् भी सन्देह नहीं है ।

अब द्वैत मतानुयायि पुरुषों तैं मेरी ये प्रार्थना है कि आप खण्डन करणें की बुद्धि करिकें हों इस ग्रन्थ का अवलोकन करैं परन्तु जब पर्यन्त ग्रन्थ का हृदयार्थ अवगत होवें नहीं तब पर्यन्त किया हुआ ज्यो खण्डन सो अशुद्ध होयहै यातैं आप इस ग्रन्थके हृदयार्थकूँ अवगत करैं इससैं ज्यो आपकूँ लाभ होगा उसके आनन्दका अनुभव आपही करैंगे जिससैं खण्डन की अनुपस्थिति होगी ॥

अब अद्वैतवादि पुरुषों तैं मेरी ये प्रार्थना है कि आप अद्वैतानुभवी होवैं
 सो इस ग्रन्थका मनन अद्वैतानुभव में परम उपकारक होगा। यातैं आप अवश्य ही इस ग्रन्थका अवलोकन करें ।

और विचारसागर तथा वृत्तिप्रभाकर इन ग्रंथोंके पढे दुबे पुरुषों कूँ
 तो चाहिये कि इस ग्रन्थका पठन अवश्य ही करें काहेतैं कि इन ग्रन्थों में
 जहाँ २ अनुभवके विषयमें ज्यो निर्णय शेष रह गया है वो इस ग्रन्थ में
 लिखा है ॥

अब ये और समझो कि इस ग्रन्थके ३ भाग हैं तिनमें प्रथम भाग में
 न्यायमतका विवेचन किया है काहे तैं कि न्याय शास्त्रका मत द्वैत है ऐसैं
 मानि करिकैं वेदान्त के ग्रन्थों में इसके मतका खण्डन किया है परन्तु उन
 ग्रन्थकारों में ये विचार नहीं किया कि गौतम ऋषि और कणाद ऋषि स-
 र्वज्ञ योगी रहे उनका मत द्वैत कैसे होसके द्वैत मत तो श्रुति विरुद्ध है या-
 तैं हमनें उनका मत और श्रुति इनकी एकवाक्यता करिकैं उनका मत
 इस भागमें अद्वैत दिखाया है और उनका मत अद्वैत है इसमें उनके सूत्र
 की प्रमाण दिखाये हैं सो विद्वज्जन इसका साद्यन्त अवलोकन करें ॥

और इस ग्रन्थके द्वितीय भाग में अविद्याके स्वरूपका विवेचन कि-
 या है सो अविद्या तम जैसी प्रावरण स्वभाव नहीं है किन्तु सच्चिदानन्द
 ब्रह्मरूपा है ये अर्थ श्रुति युक्ति और अनुभव इनतैं सिद्ध किया है सो
 विद्वज्जन याका वो साद्यन्त अवलोकन करें और इसके तृतीय भाग में ज्ञान
 के स्वरूप का विवेचन किया है सो ज्ञान वृत्ति रूप नहीं है किन्तु वृत्तितैं
 विलक्षण है सो विद्वज्जन याका वो साद्यन्त अवलोकन करें ।

इसमें ज्यो कहैं पुरुषस्वभावसुलभ प्रामादिक लेख होवै तो कृता-
 त्मानुभव पुरुष शोधन की करें परन्तु रुपा करिकैं उस स्वकीय शोधन लेख
 कूँ मदीय दृष्टि गोचर की कर लेवैं ये मेरी प्रार्थना है ॥ शुभम् ॥

श्रीरामसभातट्योपदेष्टा श्रीजयपुरीयसंस्कृतपाठशालाध्यापक श्रीदधी-
 चिबंशोद्भूत पण्डित गोपीनाथशर्मा ॥ शुभम् ॥

स्वानुभवसार ।

सूचना ।

जयपुर का अहोभाग्य है कि स्वामी श्री विशुद्धानन्दजी यहाँ पधारे जिनका नाम कालीकमली थाला प्रसिद्ध है यह महात्मा विद्वान् और अनुभवी तथा परोपकारी हैं इननें यहाँ आय करिकेँ सुनाँ कि पण्डित गोपी नाथजी जो संस्कृत पाठशाला में काव्याध्यापनार्थ नियुक्त हैं उननें एक (स्वानुभवसार) नाम वेदान्त ग्रन्थ बनाया है उसकी प्रक्रिया अन्य भाषा ग्रन्थों से विलक्षण है तो यह महात्मा १० ठा० सीभाग्यसिंहजीकी हवेली में मुकाम (मलसीसर) १० ठा० श्री भूर सिंहजी के पास ठहरे कारण यह रहा कि इन ठाकुर साहब के कनिष्ठ भ्राता १० ठा० श्री चतरसिंहजी ने इनसें ही वेदान्ततत्व का रहस्य पाया है सो इन महात्मानेँ पूर्वोक्त ग्रन्थ का साद्यन्त अवण किया और यह कही कि हमनें ऐसी प्रक्रिया अद्यावधि श्रुतिगोचर नहीं किई और वेदांत शास्त्र का यह ही रहस्य है यातें हम इसको सुद्वित कराय देंगे ऐसेँ इन महात्मा का निश्चय अवण करिकेँ यहाँ के सत्सङ्गियों का यह विचार हुआ कि इसको हम ही सुद्वित कराय देंगे तो खेतड़ी नरेश श्री अजीतसिंहजी बहादुर तथा मु० सँहाबा १० ठा० श्री अजीतसिंहजी तथा मु० मलसीसर १० ठा० श्री भूरसिंहजी इननें सहायता देकर सुद्वित करायकेँ ग्रन्थकर्ता के ही निवेदन किया है सो जिन सत्सङ्गियों का चाहै वे ग्रन्थकर्ता सेँ सँगाय लेवें इस ग्रन्थ के मनन कर्ता के आत्मानुभव होनें के अर्थ अन्य ग्रन्थ के मनन की अपेक्षा नहीं है और विचारसागर तथा वृत्तिप्रभाकर इनके पढे भये पुरुषोंकेँ तो अत्यन्त ही उपकारक है ।

और इस ग्रन्थ के मनन कर्ता सतवादियों की कल्पनावों का सहज सेँ खण्डन कर सकेंगे वशिष्टनें दृष्टि ३ कही हैं प्रथम पासर दृष्टि १ द्वितीय योक्ति न दृष्टि २ तृतीय तत्त्व दृष्टि ३ इनमें द्वितीय दृष्टिसेँ प्रथम दृष्टि को निवारण करै और तृतीय दृष्टिसेँ द्वितीय दृष्टि को निवारण करै यह वशिष्ट मुनिको अभिप्राय है परंतु इस समयमें जे विद्वान् वेदांतज्ञ हैं वे के-

वल यौक्तिक दृष्टि के ही ग्रन्थों का मनन करते रहें हैं इसमें हेतु यह है कि केवल तत्त्वदृष्टि के प्रतिपादक ग्रन्थ उनको प्राप्त नहीं हैं और जीव-मुक्त विद्वान् उनको शास्त्राभिमानों जानिके उपदेश करे नहीं और वे यौक्तिक दृष्टि वाले पुरुष भी जिस उपदेशको करें हैं उसमें यद्यपि इसको अजातवाद नामसे कहें हैं तथापि अनभ्याससे इनकी प्रक्रिया कहें नहीं यातें अधिकारी पुरुषोंकी जिज्ञासा सफल होवे नहीं यातें इस ग्रन्थको मुद्रित कराया है सो सकल सत्सङ्गियों को उचित है कि इसको प्रवृत्ति से जिज्ञासु पुरुषों की आशाको सफल करें और अपना मनोरथ पूर्ण करें यह प्रार्थना है इति—

इसके मनन कर्ता पुरुष को उचित है कि इस पुस्तक के अन्तमें इस ग्रन्थ का निष्कर्ष लगाया है उसका अवलोकन करिके इस ग्रन्थ के तात्पर्यको हृद्गत करिके पश्चात् शुद्धिपत्रसे इसको शुद्ध करिके शनैः शनैः निर्विघ्नोप होके इसके अभ्यासमें बहुपरिकर होवें और आत्मविद्या सिद्ध करिके कृतार्थ होवें—





॥ श्रीकृष्णो जयति ॥

अथ स्वानुभवसाराख्यो वेदान्तग्रन्थः प्रारभ्यते ॥

दोहा ।

ज्यो सत चित आनँद अमल अलख अरूप अनूप ॥
जाकूँ श्रुति नित ही रटत सो निज आतम रूप ॥ १ ॥
ज्यो जग बिन जा बिन न जग ज्यो जग जगत न ज्योइ ॥
जिहिं लखि परमानँद लहै सो निज आतम होइ ॥ २ ॥
जाहि लखें जग होइ वो न लखें जगत लखात ॥
सो निज आतम जानिये श्रुति शिर ताहि बतात ॥ ३ ॥
जाकी बाणी वेद हू जाकूँ कहत थकात ॥
शेष सैंस मुख हू रटत सोचि सोचि सकुचात ॥ ४ ॥
योग साधि योगी सकल लह्यो न जाको पार ॥
सो खेले ब्रजभूमि में लेइ आप अवतार ॥ ५ ॥
गीताको उपदेश कहि हरयो पाण्डुसुत मोह ॥
सो मोपैं करुणा करी धरयो न ओगन छोह ॥ ६ ॥
हृदय तिमिर कूँ दूर करि दियो ज्ञान परकाश ॥
संशय सकल निवारिकैं कियो भेद को नाश ॥ ७ ॥
शिष्य विमलमति नाम इक धारि ज्ञानकी आस ॥
भेट लेइ घरतैं गयो ज्ञानसिद्ध गुरु पास ॥ ८ ॥

पूजा करि कर जोरिकैं गुरु पद सीस नवाय ॥

या विधितैं चिनती किई भव दुख लखि घहराय ॥ ९ ॥

परमानंद परमात्मा सुन्यो वेदमें एक ॥

ताके दरशन काज मैं कीन्हे जतन अनेक ॥ १० ॥

मत बहु भांति पढ़ें सुनें वाढ्यो भरम अथाह ॥

करो आप उपदेश ज्यों पूरे चित की चाह ॥ ११ ॥

बिनति विमलमतिकी सुनी लख्यों ताहि बहु ताप ॥

ज्ञान सिद्ध बोले गुरु धरि करुणा उर आप ॥ १२ ॥

सुर वाणी मैं ग्रन्थ बहु तिन में अति विसतार ॥

तातैं मैं तोकूँ सुमति कहूँ स्वानुभवसार ॥ १३ ॥

जीव ईश मैं जगत मैं जिहिं सुनि रहै न भेद ॥

कहूँ स्वानुभवसार सो सुनहु त्यागि मन खेद ॥ १४ ॥

तेरे आत्मरूपको करहु तोइ उपदेश ॥

भेद वाद खण्डन करूँ रहै न संशय लेश ॥ १५ ॥

हे शिष्य उपनिषद् जिस ब्रह्मतत्त्वकूँ प्रतिपादन करै हैं सो सच्चिदानन्द परमात्मा आपका निजरूप है। आपके निजरूप मैं जगत तीन काल मैं नहीं। आप अज्ञान अन्तःकरण प्राण इन्द्रिय शरीर इत्यादि का साक्षी है। इस हेतु तैं सर्व का जानने वाला आप है। आपको कोई नहीं जान सके है। आपको जानने मैं आपको आप ही सामग्री है। और श्रुति ऐसैं कहै है कि जानने वाले कूँ किससैं जानैं तो इस श्रुतिका येही अभिप्राय है कि जाननेवाले के जानने मैं जाननेवाला ही सामग्री है इसके सिवाय अर्थात् इस सैं जुदी कोई सामग्री नहीं। और मनबुद्धि इन्द्रिय ज्यो जानते हैं सो तो सर्वका जाननेवाला ज्यो आपका निजरूप तिस की सहायता सैं जानने वाले भये हैं। आपकी सहायता बिना जाननेवाले

नहीं तो ये आपकूँ कैसे जान सकें । दृष्टान्त जैसे काच की हँडिया दीपक के प्रकाशसे प्रकाशमान भई है दीपक की सहायता बिना प्रकाशमान नहीं तो दीपककूँ नहीं प्रकाशती है । हाँ ! अलावत् दीपक के प्रकाशकूँ विशेष बतलावै ये हँडियाका स्वभाव है । तो आपके निज प्रकाशकूँ विशेष बतलावै ये मन बुद्धि इन्द्रियों का स्वभाव है । इस ही कारण तै जैसे घटका स्पष्ट भान होता है तैसे घटकी ज्ञातता अर्थात् घटमें ज्यो जान्या गयापणा है उसका भान नहीं होता किन्तु घट की अपेक्षा अस्पष्ट भान होता है । जिससे जान्या गयापणा घट में जान्या गया सो आपका निज रूप जाना निज रूप के जानने में जाननेवाला और जानना और जान्या गया ये तीनों एक हैं अर्थात् आप ही आपसे आपकूँ जानता है ।

ज्यो कहो कि आपकूँ आप जानिगा तो कर्मकर्तृ विरोध होगा अर्थात् आप ही कर्ता और आप ही कर्म होखेत दूषण होगा । जैसे देव दत्त घटकूँ जानता है यहाँ देवदत्त और घट ये भिन्न पदार्थ हैं इस कारण तै घटका जानना वनै है । और आपसे आप भिन्न नहीं यातै आपका जानना कैसे वनै । तो हम कहें हैं कि लौकिक पदार्थके प्रत्यक्ष में लौकिक नियम है । आप तो अलौकिक पदार्थ है इसके जानने में लौकिक नियम नहीं रहे तो भूषण है दूषण नहीं । जैसे लौकिक पदार्थका प्रत्यक्ष अन्तःकरण की वृत्ति और चिदाभास इन दोनों में होता है ये नियम है । परन्तु जब आपकूँ जानता है तब वृत्ति ही अज्ञान के आवरणकूँ दूर करणे में काम आती है । चिदाभास कुछ काम नहीं आता । तो ये नियम नहीं रहा कि वृत्ति और चिदाभास दोनों में ही प्रत्यक्ष ज्ञान होय । परन्तु आपका ज्ञान यहाँ प्रत्यक्ष ही मान्या जाता है । तो सिद्ध हुआ कि लौकिक पदार्थ के प्रत्यक्ष का नियम अलौकिक पदार्थके प्रत्यक्षमें नहीं । जो कहो कि प्रत्यक्ष की सामग्री न्यून होखेत तै प्रत्यक्ष में न्यूनता साँनेगे । यातै आपके जानने में वृत्ति और चिदाभास दोनों काम न आये और एक वृत्ति ही काम आई तो आपका आधा जानना हुआ । तो ये कथन ठीक नहीं । ऐसे मानै उसकूँ प्रकाशका प्रत्यक्ष बी आधा मानना पड़ेगा । काहेतै कि और रूपवान् पदार्थों के प्रत्यक्ष में तो चक्षु और प्रकाश दोनों काम आते हैं । परन्तु प्रकाश के प्रत्यक्षमें एक चक्षु ही काम आता है । ज्यो कहो कि एक चक्षु ही प्रकाशके प्रत्यक्ष में काम आया तो बी प्रकाशके प्रत्यक्षकूँ आधा

कोई नहीं मानता पूर्ण ही मानते हैं। तैसैं आपके प्रत्यक्ष में एक वृत्ति ही काम आई तो वी अपनौ जाननौ पूरा ही माननौ। इस कथन सैं हमारा आधा जाननौ माननौ खण्डित हुआ। परन्तु जिननैं अपनैं जाननैं में एक वृत्ति ही काम आई इस कारण तैं लौकिक नियम का निषेध किया है सो कैसैं रहेगा। वृत्ति चिदाभास ये दोनूँ लौकिक सामग्री और केवल वृत्ति लौकिक सामग्री नहीं, ऐसैं मानैं उनकूँ चक्षु और प्रकाश लौकिक सामग्री और केवल चक्षु अलौकिक सामग्री ऐसैं वी कहनौ पड़ेगा। तो हम कहैं हैं कि जिस सामग्रीसैं लौकिक विषयका प्रत्यक्ष होय सो लौकिक सामग्री और जिस सामग्रीसैं अलौकिक वस्तुका प्रत्यक्ष होय सो सामग्री लौकिक नहीं। यहाँ ऐसैं विभाग किया है और सामग्री तो सब लौकिक ही है। यातैं केवल चक्षु अथवा चक्षु और प्रकाश दोनूँ अथवा वृत्ति और चिदाभास ये दोनूँ लौकिक सामग्री और केवल वृत्ति लौकिक सामग्री नहीं ऐसैं कहा है। यातैं हमारे कथन में कोई दोष नहीं। ज्यो कहो कि विषय अलौकिक होणें तैं लौकिक प्रत्यक्ष सामग्री में लौकिक पणों का निषेध किया। तो सामग्री लौकिक होणें तैं अलौकिक विषय में अलौकिक पणों का ही निषेध क्यों नहीं। तो हम कहैं हैं कि सामग्रीका लौकिक पणों विषयके अलौकिक पणों में लौकिक पणों सिद्ध कर चुका इस कारण तैं विषय में अलौकिक पणों का निषेध करणें में समर्थ नहीं। और विषयका अलौकिक पणों कहीं भी अलौकिक पणों कूँ सिद्ध किया नहीं या कारण तैं सामग्री में लौकिक पणों का निषेध करणें में समर्थ है। ज्यो कहो कि इस कथन तैं अलौकिक लौकिक सामग्री के लौकिक पणोंनैं अलौकिक विषयके अलौकिक पणोंनैं लौकिक पणों सिद्ध किया ये सिद्ध हुआ तो दृषण हुआ काहेतैं कि एक वृत्ति में लौकिक पणों और अलौकिक पणों ये विरुद्ध धर्म मानणेंतैं। तो हम कहैं हैं कि निरपेक्ष विरुद्ध धर्म एक वस्तुमें मानैं तो दोष होय सापेक्ष विरुद्ध धर्म तो एक वस्तुमें रहैं हैं। जैसैं एक पुरुष में पिता की अपेक्षा पुत्र पणों और पुत्रकी अपेक्षा पिता पणों ये विरुद्ध धर्म रहैं हैं। ज्यो कहो कि दृष्टान्त में तो लौकिक पुत्र पिताकी अपेक्षा लौकिक पुरुषमें लौकिक विरुद्ध धर्म कल्पित हैं वे व्यवहारमें सिद्ध हैं। इस कारण तैं दोष नहीं। परन्तु यहाँ लौकिक वृत्ति में तो अलौकिक पणों अलौकिककी अपेक्षा कल्पित है। इस कारण तैं दृष्टान्त दाष्टान्त विषय हैं।

तो हम कहें हैं कि यहाँ अलौकिक आत्माकी अपेक्षा वृत्ति में अलौकिक पणाँ कल्पित नहीं है । किन्तु आत्मा में जो लौकिक अलौकिक पणाँ है उसने लौकिक वृत्ति में लौकिक अलौकिक पणाँ सिद्ध किया है यातें कुछ दोष नहीं । जो कहो कि दृष्टान्त दाष्टान्तका विरोध तो दूर हुआ । और वृत्ति में अलौकिक पणाँ की सिद्ध हुवा । परन्तु अलौकिक आत्मामें रहनेवाला अलौकिक पणाँ लौकिक वृत्ति में अलौकिक पणाँ कैसे सिद्ध किया । तो हम कहें हैं कि जैसे लौकिक वृत्ति में आत्मा अलौकिक सिद्ध किया तैसे जानें । जो कहो कि लौकिक अलौकिक पणाँका आश्रय है तो भी आत्मा परमार्थ अलौकिक है तैसे वृत्ति भी लौकिक अलौकिक पणाँका आश्रय होखे तें परमार्थ अलौकिक क्यों नहीं । तो हम कहें हैं कि पदार्थका स्वरूप व्यवहार में नान्याँ जाय है । वृत्तिकुं परमार्थ अलौकिक कोई भी मानें नहीं यातें वृत्ति परमार्थ अलौकिक नहीं । जो कहो कि मेरेकुं परमार्थ निर्णयमें व्यवहारसे प्रयोजन नहीं यातें परमार्थ कहो । तो परमार्थ ये है कि आत्मा सद्रूप है यातें परमार्थ अलौकिक है । तैसे ही वृत्ति सद्रूप में कल्पित है और कल्पितकी सत्ता अधिष्ठानतें जुदी होय नहीं किन्तु अधिष्ठान रूप है यातें वृत्ति सद्रूप भई । वृत्ति कुं सद्रूप होखे तें परमार्थ अलौकिक मानें तो कोई दोष नहीं । याही तें वेदनें

अहं ब्रह्मास्मि ॥

या श्रुतिमें अहं शब्द के अर्थमें ब्रह्म शब्दके अर्थका अभेद वर्णन किया है ये विद्वानोंका निर्णय है ।

जो कहो कि परमार्थ निर्णय इस प्रकार है तो मेरा कहा कर्म कर्तृ विरोध ही नहीं बखसकेगा । काहेतें कि देवदत्त घटकुं जानता है । यहाँ देवदत्त और घट ये दोनूँ सद्रूपमें कल्पित हैं । और कल्पित की सत्ता अधिष्ठानतें जुदी होय नहीं । यातें देवदत्त और घट एक रूप भये । तो भी कर्त्ता कर्म बखें हैं । तैसे आप आपकुं जानता है । यहाँ अभेद है तो बी आप ही कर्त्ता और आप ही कर्म बखें सकेगा । परन्तु जैसे मेरा कहा कर्म कर्तृ विरोध व्यर्थ हुआ तैसे आपका किया समाधान की तो व्यर्थ हुआ । जो विरोध ही नहीं तो उसकी निवृत्ति कहा । तो हम कहें हैं कि हमनें व्यवहार दृष्टिमें तेरा कहा कर्म कर्तृ विरोध नान्याँ है और व्यवहार दृष्टिमें ही समाधान किया है

याँ हमारा समाधान व्यर्थ नहीं । परमार्थ दृष्टिसे तो कर्म कर्तृ विरोधका बतायाँ और उसका दूर करना दोनूँ ही व्यर्थ हैं । ज्यो कहो कि विद्वान्के परमार्थ दृष्टि से दूसरी तो दृष्टि नहीं । और परमायें दृष्टि से भेद नहीं और भेद बिना व्यवहार होसके नहीं । तो विद्वान् व्यवहार कैसे करेगा । तो हम कहें हैं कि विद्वान् तो सर्वव्यवहार सद्रूप परमात्मा से ही करे है । काहेतैं कि वो कल्पितकी सत्ता अधिष्ठानसे जुदी जानें नहीं । याँ परमार्थ दृष्टिसे अभेद बी रहा और विद्वान्का व्यवहार बी वणें गया । जैसे लौकिक विवेकी पुरुषघट पटादिककूँ सृत्तिका जानें है और व्यवहार बी करे है तैसें जानें । ज्यो कहो कि घट पटादिक का तो स्वरूप तैं नाश नहीं याँ लौकिक विवेकी पुरुषके भेददृष्टि बी रहे है याँ उसका व्यवहार वणें है तैसें विद्वान्के बी जगत्का स्वरूप तैं लोप नहीं याँ भेद दृष्टि बी रहे है याहीतैं व्यवहार वणें है सो कयन ठीक नहीं । काहेतैं कि जिस के होणें तैं उयो रहे और जिसके न होणें तैं ज्यो न रहे वो तद्रूप होय है । जैसे मही के रहणें तैं घट पटादिक हैं और महीकूँ निकालें तैं घट पटादिक रहें नहीं तो घट पटादिक मही रूप भये तो भेद कहाँ है भेद नहीं है तो बी भेद मानें है वो पुरुष लौकिक विवेकी नहीं किन्तु लौकिक पासर है ।

ज्यो कहो कि भेद बिना व्यवहार कोइ बी शास्त्रसे सिद्ध नहीं इस ही कारणतैं अद्वैतमतसें बी व्यावहारिकी सत्ता मानी है । और आप अभेद सें ही व्यवहार सिद्ध करो हो सो सर्व शास्त्रों सें बिरुद्ध है । तो हम प्रथम भेद वादियों सें पूछें हैं कि पदार्थों सें भिन्न पणों सिद्ध करणें के अर्थ तुम भेद पदार्थ मानें हो तो भेद सें भिन्न पणों सिद्ध करणें के अर्थ दूसरा भेद पदार्थ और मानणों पड़ेगा । ज्यो कहो कि जैसें प्रथम भेदनें पदार्थों सें भिन्न पणों सिद्ध किया तैसें अपणें सें बी भिन्न पणों सिद्ध करेगा याँ दूसरा भेद मानणों ठीक नहीं तो हम कहें हैं कि तुम्हारा प्रथम भेद मानणों ही ठीक नहीं । जैसें भेदनें अपणें सें आप भिन्न पणों सिद्ध किया है ऐसें मानें हो तैसें पदार्थोंनें ही अपणें सें आप भिन्न पणों सिद्ध किया है ऐसें मानें तो प्रथम भेद ही नहीं मानणों पड़ेगा याँ लाघव होगा लाघवकूँ गुण और गौरवकूँ दोष सकल शास्त्र मानें हैं । जो

कहो कि पदार्थ तो प्रतीतिसें मानें जायें हैं । पदसें घट भिन्न है ये प्रतीति भेद हैं सिद्ध करै है यातें भेद पदार्थ घटतें भिन्न मानणों । तो हम कहें हैं कि भेद घटतें भिन्न है इस प्रतीति से भेदमें भिन्न पणां वतारणें वाला दूसरा भेद वी मानणों ही पड़ेगा । तो दूसरा भेद में भिन्न पणां कोन भेदसें सिद्ध होगा सो कहो । ज्यो कहो कि दूसरा भेद में भिन्न पणां प्रथम भेद सिद्ध करैगा । तो हम पूछें हैं कि प्रथम भेद ओर दूसरा भेद एक ही है अथवा दोय हैं । जो कहो कि एक है तो आत्माश्रय दोष होगा । ओर जो आत्माश्रय दोष दूर करणें देनूं भेद जुदे मानें तो अन्योन्याश्रय दोष होगा । जो कहो कि देनूं भेद जुदे मानणें में अन्योन्याश्रय होगा तो इस दोषकूं दूर करणें के अर्थ तीसरा भेद ओर मानेंगे तो चक्रकापत्ति दोष होगा । काहेतें कि प्रथम भेदमें तो भिन्न पणां सिद्ध किया दूसरा भेद नैं ओर दूसरा भेदमें भिन्न पणां सिद्ध किया तीसरा भेद नैं ओर तीसरा भेदमें भिन्न पणां सिद्ध करैगा प्रथम भेद ऐसे चक्रकापत्ति दोष होगा । इस चक्रकापत्ति दोषके नहीं आणें के अर्थ ज्यो चतुर्थ पञ्चम षष्ठ ऐसे भेदकी कल्पना करोगे तो अनवस्था दोष होगा । यातें भेदका मानणों सर्वथा अशुद्ध है ।

ज्यो कहो कि भेद न मानणें में प्रमाण कहा है तो ।

एकमेवा द्वितीयं ब्रह्म । सर्वं खल्विदं ब्रह्म ॥

इत्यादि तो श्रुति ओर विद्वानोंका अनुभव ओर पहिलें कही सो युक्ति ये तोनूं प्रमाण हैं । ज्यो कहो कि भेद नहीं मानोंगे तो विद्वान् ज्यो अभेद मानें हैं सो कैसें सिद्ध होगा । काहेतें कि अभेदकी सिद्धिमें भेद कारण है ज्यो भेद ही नहीं तो अभेद कैसें सिद्ध होय सो कहे । तो हम कहें हैं कि अलीक पदार्थका वी अभाव सर्वके अनुभव सिद्ध है । जैसें सुप्ताका साँग आकाशका फूल बाँसका पुत्र ये अलीक पदार्थ हैं तो वी इनका अभाव सर्वके अनुभवसिद्ध है तैसें ही भेद वी अलीक पदार्थ है तो वी इसका अभाव ज्यो अभेदसे विद्वानोंके अनुभव सिद्ध है यातें विद्वान् अभेद मानें हैं । ज्यो कहो कि अलीक पदार्थका अभाव तो सर्वके अनुभवसिद्ध है । परन्तु अलीक पदार्थ किसीके वी

अनुभव सिद्ध नहीं है। यातैं जो भेद की अलीक पदार्थ होता तो ये किसीके वी अनुभव सिद्ध नहीं होता। अनुभव सिद्ध नहीं होयें तैं कोई वी व्यवहार सिद्ध नहीं करता। परन्तु पटतैं घट भिन्न है इस प्रतीत में पट भेदवाला घट विषय है यातैं भेद पदार्थ अलीक नहीं। तो हम कहें हैं कि कोई अलीक पदार्थ वी व्यवहार सिद्ध करे है। जैसे हावू अलीक पदार्थ है तो वी बालकके मनमें भय सिद्ध करे है। तैसें भेद अलीक है तो वी भिन्न व्यवहार सिद्ध करे है। जो कहे कि बालक तो महा मूर्ख है यातैं अलीक हावू कूँ नानें है। परन्तु भेदकूँ तो बड़े बड़े विद्वान् नानें हैं यातैं भेद अलीक नहीं। तो हम कहें हैं कि आत्मज्ञानियोंकी अपेक्षा मर्ष अनात्मज्ञानी बालक हैं यातैं भेद नानें हैं। आत्मज्ञानी भेद नहीं नानें हैं यातैं भेद अलीक है। जैसे बालक अलीक हावू कूँ ओर अनलीक घट पटादिकोंकूँ नानें हैं तैसें अनात्मज्ञानी वी अलीक भेदकूँ ओर अनलीक घट पटादिकोंकूँ नानें हैं यातैं बालक ही हैं ऐंमें जानों।

ज्यो कहे कि वेदान्त ग्रन्थोंमें ब्रह्मकी पारमार्थिकी सत्ता ओर जगत्के पदार्थोंकी व्यावहारिकी सत्ता ओर रज्जु सर्पादिक की प्रातिभासिकी सत्ता ऐंसे सत्ता तीन मानी हैं। अब ज्यो आपनैं भेद हावू ये अलीक पदार्थ बताये तो इनकी सत्ता कोन मानी जाय सो कहो। तो इनकी आलीकी सत्ता नानों इन्में कुछ हानि नहीं। ज्यो कहे कि आलीकी सत्ता नानोंगे तो आपका कथन अप्रमाण होगा। काहेतैं कि सब वेदान्त ग्रन्थोंमें आलीकी सत्ता कहीं वी नहीं मानी है। तो हम कहें हैं कि वेदान्त ग्रन्थोंमें एक जीववाद मत मुख्य है, उसमें व्यावहारिकी सत्ता नहीं मानी है तो वी व्यावहारिकी सत्ता मानयें वालों के मत वेदान्ती प्रमाण हीं नानें हैं तैसें आलीकी सत्ता मानयें वालों का कथन वी प्रमाण नानें तो कुछ वी हानि नहीं। ज्यो कहे कि जैसे पारमार्थिकी सत्ता ब्रह्मकूँ परमार्थ सत्य बतावे है, ओर व्यावहारिकी सत्ता जगत् कूँ व्यवहार में सत्य बतावे है ओर प्रातिभासिकी सत्ता रज्जु सर्पादिकों कूँ दीर्घों के मनमें सत्य बतावे है तैसें आलीकी सत्ता भेद हावू इत्यादिकूँ किम् समय में सत्य बतावे है। ज्यो कहे कि

मानणों के समय में सत्य बतावै है, तो ये कथन ठीक नहीं। काहेतैं कि भेद हाबू में मानणों के समय में सत्य होवैं तो ये अलीक ही नहीं वणें-सकैं मे। ज्यो सर्व अवस्थाओं में ओर कोई बी काल में सत्य नहीं होय वो अलीक है। ये अलीकका लक्षण है। तो हम कहैं हैं कि अलीक पदार्थ मानणों के समय में सत्य ही हैं। ज्यो अलीक पदार्थ सत्य न होतातो बाल-क हाबूतैं डरता नहीं। ओर अलीक का लक्षण ज्यो पहली कहा है सो नहीं है। किन्तु ज्यो कोई बी देश में कोई बी अवस्थामें कोई बी प्रकार तैं सिद्ध न होय ओर मान्यां जाय वो अलीक है। ज्यो कहे कि अलीकी सत्ता ये नाम सुनि करिकें तो शब्द महिमातैं ओता के हृदयमें पदार्थ का न मानणों सिद्ध होताहै यातैं ये नाम अच्छा नहीं। तो ये कथन ब-हुत ही ठीक है। यातैं इस सत्ताका नाम चतुर्थी सत्ता मानों। जैसे न्याय शास्त्रमें निर्धक्कपक ज्ञान की ज्यो विषयता है तिसकूँ चतुर्थी विषय-ता इस नामतैं लिखीहै। अथवा जैसे आनन्दबोधाचार्यनैं सिद्धान्त लेश-में आत्मा में अविद्या निवृत्तिकूँ सती असती सदसती अनिर्व-चनीया इन चारोंतैं विलक्षण अप्रसिद्धपञ्चमप्रकार। इस नाम करिकें मानी है। तैसेँ अप्रसिद्धचतुर्थप्रकार। इस नाम करिकें मानों तो बी कुछ हा-नि नहीं।

ज्यो कहोकि भेद अलीक होता तो जैसे हाबू नहीं दीखता है तैसेँ नहीं दीखता। परन्तु ये तो दीखता है यातैं हाबू की तरहँ अलीक नहीं। तो हम पूछैं हैं कि तुम कूँहीं दीखता है अथवा कोई सर्वज्ञाकूँ बी दीखा है ज्यो कहोकि गौतम कणादादि सर्वज्ञ ऋषियों कूँ बी दीखा है तो हम पूछैं हैं कि गौतम जी नैं अपणें मानें षोडश पदार्थों में भेद की गणना क्यों नहीं किई ज्यो कहो कि भेद अभाव पदार्थ है इसका अन्तर्भाव प्रमेय पदार्थ में है यातैं गौतमजीनैं भेद की गणना अपणें पदार्थोंमें न किई तो हम कहैं हैं कि अभाव तो पदार्थ ही नहीं ज्यो अभाव बी पदा-र्थ होता तो कणादऋषि अपणें मानें पदार्थों में लिखते उननैं बी द्रव्य १ गुण २ कर्म ३ सामान्य ४ विशेष ५ समवाय ६ येही पदार्थ कहेहैं यातैं गौतम कणादादि ऋषियों में भेद का दीखणां बताया सो सिद्ध नहीं ओर जैमिनि ऋषिनैं बी अभाव अधिकाररूप कहा है यातैं बी ये ही सिद्ध होय है कि

भेद अः पदार्थों तैं जुदा मानों तो अलीक है और माह्व ग्रास्त्रके आचार्य कपिलदेवजीनैं वो अपणेंमानें पच्चीस तत्वों में अभाव की गणना न किई उनके मतमें सत्कार्यवाद है यातैं असत् पदार्थ है ही नहीं असत्मान अभावका है यातैं वो येही सिद्ध होय है कि अभाव पदार्थ नहीं है यातैं भेदका दीखणों असम्भव है और ज्यो अपणें विचारसैं देखो तो वो भेद दीखता नहीं काहे तैं कि भेद अभाव पदार्थ है अभाव कूँ कोई अधिकरणरूप मानैं है और कोई जुदो मानैं है ये विमग्नाद दीखणें वाली चीजमें हो नकै नहीं ज्यो दीखणेंवाली चीजमें वो ये विमग्नाद होय तो जहाँ भूतलमें घट है तहाँ वो कोई घटकूँ भूतलरूप मानैं और कोई जुदो मानैं ज्यो कहो कि भेद कोई वो आचार्योंकूँ नहीं दीखा तो वो मोकूँ तो दीखे है तो हम कहेंहैं कि जिननैं तपोबलतैं अपणें चरणोंमें देय नेत्र और पाये केवल पदार्थोंका विवेचन करणें के अर्थ एसे गौतमजीकूँ तैंसे कण भोजन करिके केवल पदार्थों की भोजना करणेंवाले कणादकपिकूँ तैंसे पूर्वमीर्माका के आचार्य और व्यासजी के शिष्य गुप्तैं जैनिनि ऋषिकूँ तैंसे मातात् विष्णु के अवतार कपिलदेवजीकूँ ज्यो भेद पदार्थ नहीं दीखा वो भेद तुमकूँ दीखता है तो तुमारे अलौकिक दृष्टि खुली है ।

ज्यो कहो कि न शब्द का अर्थ अभावही होय है ज्यो भेद न मानों तो घट है सो पट नहीं है यहाँ न शब्द का अर्थ और तो वगैरके नहीं यातैं मानणों हों पड़ेगा कि न शब्द का अर्थ भेद है तो हम कहेंहैं कि न शब्द का अर्थ अभाव ही होय ये नियम नहीं है ज्यो ये नियम मानों तो भूतलमें घट नहींन है यहाँ दूसरा न शब्द का अर्थ घट ही सिद्ध होय है सो नहीं होगा यातैं एसे कहणों पड़ेगा कि न शब्द का अर्थ भाव वो है और अभाव वो है परन्तु प्रथम न शब्द का अर्थ तो अभाव ही है और दूसरा न शब्द का अर्थ भाव ही है जैसे भूतलमें घट नहीं है यहाँ तो न शब्द का अर्थ अभाव ही है और भूतल में घट नहीं न है यहाँ दूसरे न शब्द का अर्थ भाव ही है काहेतैं कि दूसरे न शब्द का अर्थ घट है ये कवके अनुभयसिद्ध है तो हम कहेंहैं कि प्रथम न शब्द का अर्थ अभाव ही है ये वो नियम नहीं है काहेतैं कि पट घट नहीं यहाँ प्रथम न शब्द का अर्थ पट भाव पदार्थ होय है सो नहीं हो सकैगा ज्यो कहो कि पट घट नहीं

इस का अर्थ ये है कि पट ज्यो है सो घटभेद का आश्रय है तो यहाँ न शब्दका अर्थ भेद है सो भेद अभाव पदार्थ है यातैं ये ही नियम रहा कि प्रथम न शब्द का अर्थ अभाव ही है तो हम कहैं हैं कि दूसरा न शब्द का अर्थ भाव ही होय है ये बी नियम नहीं काहेतैं कि घट घट नहीं न है इसका अर्थ ये है कि घटका ज्यो भेद उसका ज्यो आश्रय उसका ज्यो भेद उसका आश्रय घट है तो दूसरा भेद दूसरा न शब्द का अर्थ हुवा सो भेद अभाव पदार्थ है तो ये नियम न रहा कि दूसरा न शब्द का अर्थ भाव ही होय है ज्यो कहो कि जैसैं नील घट है यहाँ नीलरूपवाला ये नील शब्द का अर्थ है तो बी नील शब्द नील गुणकूँ बी कहै है तैंसैं न शब्दका भेदवाला ये अर्थ है तो बी न शब्द भेद स्वरूप अभावकूँ बी कहै है यातैं न शब्द का अर्थ भेद सिद्ध हुवा तो हम कहैं हैं कि शब्दों के अर्थ में कोश प्रमाण साम्याँ है यातैं नील शब्द का अर्थ नीलरूप और नीलरूपवाला दोनूँ हैं तैंसैं न शब्द का अर्थ भेद और भेदवाला ये दोनूँ जुदे जुदे कोई कोश में नहीं हैं यातैं ये कथन अप्रमाण है ज्यो कहो कि अनुभव सैं न शब्द का अर्थ भेदवाला ऐसैं सालूम होय है यातैं ये नियम करैगे कि न शब्द का अर्थ भेद और उसका आश्रय भाव दोनूँ होणैं तैं अभाव और भाव दोनूँ मिले हुए न शब्द का अर्थ है तो बी न शब्दका अर्थ भेद सिद्ध हुवा तो हम कहैं हैं कि न शब्दका अर्थ अभाव और भाव दोनूँ मिले हुए हैं तो भूतल में घट नहीं है यहाँ न शब्दका अर्थ अनुभव तैं केवल अभाव ही सालूम होय है सो नहीं होणाँ चाहिये ज्यो कहो कि सैंन नियम किया सो भेद के प्रकरण में है अत्यन्ताभाव के प्रकरण में नहीं है यातैं भूतल में घट नहीं है यहाँ न शब्दके अर्थ में मेरा किया नियम न रहा तो कुछ बी हानि नहीं काहेतैं कि यहाँ न शब्दका अर्थ अत्यन्ताभाव है तो हम कहैं हैं कि घटका अभाव पट नहीं है यहाँ पटका भेद घटका अभाव में मानते हो सो नहीं मानणाँ चाहिये यहाँ तुमारे पट भेदका आश्रय होगा घटका अभाव यातैं न शब्दका अर्थ अभाव और भाव नहीं हो सकैगा काहेतैं कि तुमारा साम्याँ नियम ये है कि भेदके प्रकरण में न शब्द का अर्थ अभाव और भाव दोनूँ मिले भये हैं और यहाँ न शब्दका अर्थ अभाव अभाव सिद्ध है काहेतैं कि घटका अभाव पट नहीं है यहाँ ये अर्थ होय है कि पटभेद का आश्रय घटका अभाव है तो यहाँ भेद बी अभाव है और उसका आ-

अथ वी अभाव ही है भाव नहीं अब हम पूछें हैं कि तुमारे नियम तो कोई भी रहे नहीं यातैं नशब्दका अर्थ भेद सिद्ध न हुआ तो वी भेद मानो हो परन्तु इतना बिचार तो करणाँ चाहिये कि नशब्दका अर्थ भेद है तो जैसे भूतलमें घट नहीं है यहाँ नशब्द का अर्थ अत्यन्ताभाव है तैसे नशब्द का अर्थ केवल भेद कहाँ है ज्यो कहो कि केवल भेद तो कहाँ वी नशब्द का अर्थ नहीं है तो ये ही जानो कि भेद पदार्थ नहीं है ज्यो कहो कि मेरे भेदकूँ सिद्ध करणें मैं हठ नहीं है किन्तु भेद नहीं है तो नशब्दका अर्थ भेदका आश्रय कैसे होय है सो कहो तो इसका समाधान तो हम पहली करि आये कि भेद अलीक पदार्थ है तो वी व्यवहार सिद्ध करै है तहाँ हावे कौं दृष्टान्त कहा है ज्यो कहो कि आचार्योंनैं अपणें मानें पदार्थोंनैं भेद न लिखा यातैं भेद न मानणाँ पहिले कहि आये सो कथन ठीक नहीं है काहेतैं कि नलिखणें तैं न मानणाँ सिद्ध नहीं होता किन्तु निषेध करणें न नमानणाँ सिद्ध होता है सो आचार्योंनैं भेदका निषेध किया नहीं तैसे भेद का नमानणाँ कैसे सिद्ध होय तो हम कहें हैं कि आचार्योंनैं तैसे कियाहै देखो गीता के दूसरे अध्याय में जगत् के गुरु पूर्णावतार श्री. वो महाराज नैं—

“नासतो विद्यते भावः,,

ऐसे कहाहै इसका अर्थ ये है कि असत् का होणाँ नहीं है, असत् नाम अभावका है यातैं अभाव पदार्थ नहीं ये सिद्ध हुआ तो तुमारा मान्याँ भेद का निषेध हो गया काहेतैं कि तुमनैं भेदकूँ अभाव मान्याँ है ज्यो कहो कि श्रीकृष्ण के वाक्यतैं अभाव का निषेध सिद्ध होय है यातैं हम ऐसे मानेंगे कि भेद पदार्थ है तो सही परन्तु ये अभाव नहीं है किन्तु भाव है तो हम कहें हैं कि—

“नेह नानास्ति किञ्चन,,

इस श्रुति सैं भेद का निषेध सिद्ध है काहेतैं कि यहाँ नाना ये शब्द तो भेदकूँ कहै है और यहाँ नाना कुछ नहीं है इस श्रुतिके अर्थ सैं भेदका निषेध स्पष्ट प्रतीत होय है ज्यो कहो कि भेद मान्येतैं ऐसा

फेन अनर्थ होय है कि श्रुति और स्मृति भेद का निषेध करें हैं तो हम कहा कहें ।

“द्वितीयाद्वे भयं भवति,,

ये श्रुति ही भेद मानणें हैं भयरूप अनर्थ वर्णन करे है दूसरेतें निश्चय करिकें भय होय है ये इस श्रुति का अर्थ है ऐसैं जानीं ज्यो कहो कि श्रुति न भेद का निषेध किया यातें हीं भेद सिद्ध होय है काहेतें ज्यो भेद पदार्थ नहीं है तो श्रुति किसका निषेध करै है तो हम कहैं हैं कि सूरें बालकोंके नानें हायू की तरहें सूरोंका माग्यां भेद का श्रुति निषेध करै है ज्यो कहो कि वेद का तात्पर्य भेदके न मानणें हैं है ये आपकूं कौन युक्ति तें प्रतीत होय है तो हम कहैं हैं कि न जाणीं-
इहं बीज के बतलाणें तें शास्त्र प्रमाण होय है यातें ज्यो वेद पानरों प-
होय न्त प्रसिद्ध भेदकूं हीं बतलायै तो अप्रमाण हीं हो जाय यातें भेद
मानणों सबया अशुद्ध और महाभय का करणें वाला है ।

अथ हम यहाँ ये विचार करें हैं कि—

गद्य “नेह नानास्ति किञ्चन,,

भ० ये श्रुति नाना का निषेध करै है तो नाना शब्दका अर्थ भिन्न है और
भिन्न शब्दका अर्थ भेद का आश्रय ऐसा है तो नाना शब्दका अर्थ भेद और
उसका आश्रय दो भये तो ये श्रुति भेद का ही निषेध करै है अथवा उस
का आश्रय जे भाव पदार्थ उनका वी निषेध करै है तो इस श्रुति का अ-
भिप्राय भेद और उसके आश्रय भाव पदार्थ दोनूँ के निषेधमें है ये ही
जाणीं काहेतें कि ज्यो कदाचित इस श्रुति का अभिप्राय केवल भेदके ही
निषेध में होता तो—

“नेह नानास्ति किञ्चन

यहाँ—

नेह भेदोस्ति किञ्चन,,

ऐसा पाठ होता यातें दोनूँ का निषेध ही इस श्रुति का सिद्धा-
त अर्थ है ।

ज्यो कहो कि भेद का निषेध तो पहिले कहे भये श्रुति युक्ति और अनुभव इनसे सिद्ध हो गया परन्तु भाव पदार्थों का निषेध कैसे सिद्ध होय है सो कहो तो हम पूछें हैं कि तुम भाव पदार्थ कितने मानें हो सो कहो और कौन २ भाव कौन कौन हैं किस किस सम्बन्धसे रहे है सो कहो ज्यो कहो कि द्रव्य १ गुण २ कर्म ३ सामान्य ४ विशेष ५ समवाय ६ ये भाव पदार्थ हैं तिनमें पृथ्वी १ जल २ तेज ३ वायु ४ आकाश ५ काल ६ दिशा ७ आत्मा ८ मन ९ ये तो द्रव्य हैं और रूप १ रस २ गन्ध ३ स्पर्श ४ संख्या ५ परिमाण ६ पृथक्त्व ७ संयोग ८ विभाग ९ परत्व १० अपरत्व ११ गुरुत्व १२ द्रवत्व १३ स्नेह १४ गन्ध १५ बुद्धि १६ सुप्त १७ दुःख १८ इच्छा १९ द्वेष २० प्रयत्न २१ धर्म २२ अधर्म २३ संस्कार २४ ये चौबीस गुण हैं और उत्त्पेय १ अपेक्षेय २ आकुञ्चन ३ प्रसारण ४ गमन ५ ये पाँच कर्म हैं और सामान्य नाम जाति का है जै से द्रव्य में द्रव्यपणों गुरु में गुणपणों ऐसे जानों और नित्य द्रव्यों में रह करि उनको जुदे बतार्णो वाले विशेष पदार्थ हैं और नित्यसम्बन्धको समवाय कहें हैं अथ ये और समुभो कि आदिके ध्यार द्रव्य परमाणु रूप तो नित्य हैं और कार्यरूप अनित्य हैं और पाँचवें द्रव्यों में अष्टम द्रव्य पर्यन्त व्यापक हैं और नित्य हैं और नवम द्रव्य मन परमाणु रूप है इन नौ द्रव्यों में पहिले कहे चौबीस गुण रहें हैं सो द्रव्यों का तो आपसमें संयोग सम्बन्ध होय है और कार्य रूप द्रव्य अपणों कारण द्रव्य में समवाय सम्बन्ध से रहें हैं और गुण कर्म द्रव्यों में समवायसम्बन्ध से रहें हैं और जाति द्रव्य गुण कर्म इन तीनों में समवाय सम्बन्ध से रहे है और विशेष नित्य द्रव्यों में समवाय सम्बन्ध से रहें हैं तो हम पूछें हैं कि यह पदार्थ कोई प्रमाण तें सिद्ध हैं अथवा प्रमाण बिना ही सिद्ध हैं ।

ज्यो कहो कि प्रमाण तें सिद्ध हैं तो ये कहो कि प्रमाण सिद्ध हुए यातें पदार्थ प्रमेय हुये तो प्रमेय इस पद का अर्थ प्रमा का विषय ऐसा है तो प्रमा प्रमाण से पैदा होय है अथवा प्रमाणको पैदा करे है ज्यो कहो कि प्रमाणसे प्रमा पैदा होय है तो ये सिद्ध हुवा कि प्रमाण तो प्रमाको पैदा करे है और प्रमा पदार्थोंको सिद्ध करे है तो हम पूछें हैं कि प्रमाण और प्रमा ये दोनों पदार्थों के अन्तर्गत हैं अथवा नहीं तो तुमको कहना ही पड़ेगा कि मानें पदार्थों के अन्तर्गत ही है चाहें कि

तुमारे इन पहिले माने पदार्थों तें जुदा वस्तु कोई वी नहीं है तो तुमारे माने पदार्थों के अन्तर्गत होणें तें प्रमाकू वी प्रमेय मान-
णां हीं पड़ेगी तो हम पूछें हैं कि प्रमा ज्यो प्रमेय हुई तो इस
कू विषय करणैवाली प्रमा माने पदार्थों सें जुदी मानणां चाहि-
ये ज्यो कहो कि माने पदार्थों सें कोई पदार्थ जुदा नहीं यातें वी
प्रमा वी इन पदार्थों के अन्तर्गत ही है तो उस प्रमाकू वी प्रमेय कहणां
हीं पड़ेगी तो अनवस्था होगी यातें प्रमाकू प्रमेय नहीं मानणां चाहिये
तो ये सिद्ध हुआ कि प्रमा तो प्रमेय नहीं और प्रमातें जुदे सर्व पदार्थ प्र-
मा के विषय हुये यातें प्रमेय हैं तो हम पूछें हैं कि प्रमा प्रमाणतें पैदा
होय है अथवा स्वतस्सिद्ध है अर्थात् प्रमाण विना हीं सिद्ध है ज्यो कहो
कि प्रमाण विना हीं सिद्ध है तो प्रमाणतें सिद्ध न हुई यातें प्रमा अप्रामाणिक
हुई तो अप्रामाणिक प्रमातें सिद्ध सारे पदार्थ अप्रामाणिक हुये ज्यो कहो
कि प्रमा प्रमाणतें पैदा होय है तो हम पूछें हैं कि प्रमाण तुमारे माने प-
दार्थों के अन्तर्गत है अथवा नहीं तो तुमकू कहणां हीं पड़ेगा कि माने प-
दार्थों के अन्तर्गत ही है तो प्रमाण कू प्रमेय वी कहणां हीं पड़ेगा ज्यो प्रमाण
कू प्रमेय कहा तो प्रमाण प्रमा का विषय है ये सिद्ध हो गया तो प्रमा
का विषय होणें तें प्रमाण कू प्रमा का पैदा करणैवाला माने तो सर्वथा
असङ्गत है काहेतें कि ज्यो जिसका विषय होय सो उसकू पैदा नहीं करै
है जैसे घट चक्षुका विषय है तो चक्षुकू पैदा नहीं करै है ज्यो कहो कि
प्रमा तो प्रमाण और विषय इन दोनू तें पैदा होय है ये अनुभवसिद्ध
है तो हम कहें हैं कि प्रमाणका प्रमेयपणा हीं गया काहेतें कि प्रमाण
कू विषय करणै वाली प्रमा तो केवल प्रमाण रूप विषयतें हीं पैदा भई
यातें प्रमा नहीं ज्यो ये प्रमा नहीं भई तो इसका विषय प्रमाण ज्यो है
सो प्रमेय न हुवा यातें माने पदार्थों के अन्तर्गत प्रमाण कू प्रमेय सिद्ध
करणैवाली प्रमा का प्रमाणतें सिद्ध होणें के अर्थ और प्रमाण मानणां हीं
पड़ेगा अब इस प्रमाणकू वी माने पदार्थों के अन्तर्गत ही मानणां प-
ड़ेगा तो अनवस्था होगी यातें प्रमाणकू वी प्रमेय नहीं मानणां चाहिये
ज्यो प्रमाण प्रमेय न हुवा तो प्रमाण सिद्ध न हुवा यातें अप्रामाणिक
हुवा तो अप्रामाणिक प्रमाणतें सिद्ध सारे पदार्थ अप्रामाणिक हुये । . .

ज्यो कहो कि इस सामान्य कथन से तो अर्थ नीकी विधि समुक्तमें आवै नहीं यातैं विशेष कथनतैं, समुक्ताइये तो तुमही कहो कि तुमारे मानें पदार्थ कोन प्रमाणतैं सिद्ध हैं और तुम प्रमाण कितने मानों हो ज्यो कहो कि हम प्रत्यक्ष १ अनुमान २ उपमान ३ शब्द ४ ये चार प्रमाण मानें हैं तहाँ घटादिक पदार्थों का ज्ञान तो प्रत्यक्ष प्रमाणतैं मानें हैं और धूम हेतु देख करिकें पर्वतमें अग्निका ज्ञान अनुमान प्रमाणतैं मानें हैं और गो के सादृश्य ज्ञानतैं गवयका ज्ञान उपमान प्रमाणतैं मानें हैं और गोकूँ ल्याव ऐसैं शब्द सुनिकें ज्यो ज्ञान होय है उस ज्ञानकूँ शब्द प्रमाणतैं मानें हैं सो घटादिक की तरहें तो सारे पदार्थों का ज्ञान होय नहीं यातैं तो मानें पदार्थ प्रत्यक्ष प्रमाणतैं सिद्ध नहीं हैं और कोई वी हेतु देख करिकें इनका ज्ञान होय नहीं यातैं ये अनुमान प्रमाणतैं सिद्ध नहीं हैं और ये कोई कै सदृश नहीं यातैं उपमान प्रमाणतैं वी सिद्ध नहीं हैं अब शेष रहा शब्दप्रमाण तिससैं सारे मानें पदार्थ सिद्ध हैं शब्द प्रमाणतैं शाब्दी प्रमा होय है सो प्रमा मानें पदार्थों कूँ विषय करै है यातैं सारे पदार्थ प्रमेय हैं तो ये सिद्ध हुवाकि शब्द प्रमाणतैं तो शाब्दी प्रमा और शाब्दी प्रमातैं पदार्थों की सिद्धि यातैं मानें पदार्थ शब्द प्रमाण सिद्ध होणेंतैं प्रामाणिक सिद्ध हैं ।

तो हम पूछें हैं कि मानें पदार्थोंका सिद्ध करणेंवाला शब्द प्रमाण और मानें पदार्थोंकूँ विषय करणेंवाली शाब्दी प्रमा ये दोनों इन पदार्थों कै अन्तर्गत हैं अथवा नहीं तो तुमकूँ कहणाँ हौं पड़ेगा कि मानें पदार्थों कै अन्तर्गत ही है तो हम पूछें हैं कि ये शाब्दी प्रमा मानें पदार्थोंके अन्तर्गत हुई तो प्रमेय है अथवा नहीं तो ये वी कहणाँ हौं पड़ेगा कि प्रमेय ही है तो प्रमेय नाम प्रमा के विषयका है यातैं या शाब्दी प्रमाकूँ विषय करणें वाली एक प्रमा और मानणाँ चाहिये तो उस शाब्दी प्रमाकूँ विषय करणेंवाली प्रमाकूँ वी मानें पदार्थों कै अन्तर्गत ही मानणाँ पड़ेगी तो अनवस्था होगी यातैं इस शाब्दी प्रमाकूँ प्रमेय नहीं मानणाँ चाहिये तो ये शाब्दी प्रमा तो प्रमेय नहीं और इससैं जुदे सारे पदार्थ प्रमेय हैं ये सिद्ध हुवा तो तुमारे मतमें प्रमेय होय तिसकूँ हौं पदार्थ मान्याँ है यातैं शाब्दी प्रमा पदार्थ ही सिद्ध न हुवा तो मानें पदार्थ इसके विषय नहुए यातैं प्रमेय न हुये ज्यो प्रमेय न भये तो पदार्थ ही न भये अब हम ये पूछें हैं कि प्रमा

प्रमाण सँ पैदा होय है अथवा प्रमाण बिना हौं सिद्ध है ज्यो कहो कि प्रमाण बिना हौं सिद्ध है तो शाब्दी प्रमा शब्द प्रमाणतँ सिद्ध न भई यातँ अप्रामाणिक भई तो अप्रामाणिक प्रमातँ सिद्ध सारे पदार्थ अप्रामाणिक भये ज्यो कहो कि शाब्दी प्रमा शब्द प्रमाणतँ पैदा होय है तो शब्द प्रमाणकूँ माने पदार्थोंके अन्तर्गत हो मानणाँ पड़ेगा ज्यो पदार्थोंके अन्तर्गत मान्याँ तो शब्द प्रमाणकूँ शाब्दी प्रमा का विषय बी कइणाँ हौं पड़ेगा ज्यो विषय हुवा तो शब्द शाब्दी प्रमाकूँ पैदा नहीँ कर सकैगा जेसँ चक्षु का विषय घट चक्षुकूँ पैदा नहीँ करै है ओर ये बी समझो कि प्रमा तो प्रमाण ओर विषय इन दोनूँतँ पैदा होय है ओर यहाँ तो शाब्दी प्रमा केवल शब्द प्रमाण रूप विषयतँ हौं पैदा भई यातँ प्रमा ही न भई ज्यो शाब्दी प्रमा प्रमा न भई तो शब्द रूप प्रमाण इसका विषय मानणें तँ प्रमेय न हुवा । इस कारण तँ शब्द प्रमाण कूँ प्रमेय सिद्ध करणेंवाली शाब्दी प्रमा का प्रमापणाँ सिद्ध करणें के अर्थ ओर प्रमाण मानणाँ पड़ेगा तो अनवस्था होगी यातँ शब्द प्रमाणकूँ बी प्रमेय न मानणाँ चाहिये ज्यो शब्द प्रमाण प्रमेय न हुवा तो प्रमाण सिद्ध न हुवा यातँ अप्रामाणिक हुवा हो । अप्रामाणिक शब्द प्रमाण तँ सिद्ध सारे पदार्थ अप्रामाणिक भये यातँ सिद्ध न भये तो यह सिद्ध हो गया कि—

“नेह नानास्ति किञ्चन,,

ये श्रुति भेद ओर भेद का आश्रय दोनूँ का निषेध करै है ओर ये बी विचार करणाँ चाहिये कि सारे प्रमाणाँ सँ शिरोमणि वेद है सो वेद न द्रव्य गुण इत्यादि नाम करिकेँ कहीं बी पदार्थों का विभाग नहीँ किया यातँ बी ये कथन सर्वथा अप्रामाणिक है ।

ज्यो कहो कि पदार्थ सामान्य सिद्ध नहीँ भये तो हम पदार्थ विशेष सिद्ध करै गे तो हम कहै हैं कि ये तुमारा कथन तुमारे मत सँ हौं सर्वथा अशुद्ध है काहैतँ कि तुमनेँ हौं ऐसै मान्याँ है कि प्रथम सामान्य रूप करिकेँ पदार्थोंका ज्ञान होता है पीछेँ विशेष जिज्ञासा होती है । अर्थात् पदार्थों कूँ जुदे जुदे जाननेँ की इच्छा होती है पीछेँ विशेष रूप करिकेँ पदार्थों का ज्ञान होता है अब ज्यो पदार्थ सामान्य सिद्ध ही न हुये तो उन का ज्ञान होणाँ असम्भव ज्यो सामान्य ज्ञान न हुवा तो विशेष रूप

करिकें जाणणें की इच्छा कहाँ ज्यो विशेष रूप करिकें जाणणें की इच्छा नहीं तो विशेष रूप करिकें जाणणें का सम्भव ही नहीं तो यी ज्यो तुम कहो हो कि हम पदार्थ विशेष सिद्ध करै गे तो कहो तुमनेँ आदि के च्यार द्रव्य पृथ्वी १ जल २ तेज ३ वायु ४ परमाणु रूप तो नित्य कहे हैं और कार्य-रूप अनित्य कहे हैं तहाँ परमाणु मानणें मैं कहा प्रमाण है ।

ज्यो कहो कि परमाणु का प्रत्यक्ष तो नहीं है यातैं परमाणु मानणें मैं अनुमान प्रमाण है तो ये बी कहो कि तुम परमाणु किसकूँ मानौ हो ज्यो कहो कि जाली के प्रकाश मैं सर्वतैं सूक्ष्म ज्यो रज मालुम होय है उस के छटे भागकूँ परमाणु मानैं हैं तो हम कहैं हैं कि तुम उस छटे भाग परमाणु कूँ जिस अनुमान तैं सिद्ध करो हो सो अनुमान कहो परन्तु प्रथम प्रकाश मैं ज्यो सर्वतैं सूक्ष्म रज मालुम होय है सो छः परमाणुन तैं पैदा हुवा द्रव्य है उसका नाम कहा है सो कहो तो ज्यणुक ऐसैं कहोगे तो उसकी उत्पत्ति तुमारे ऐसैं मानी है कि प्रथम सृष्टि के आदि मैं परमेश्वर की इच्छा तैं परमाणुन मैं क्रिया होय है पीछैं दोनूँ परमाणुन का संयोग होय है पीछैं द्यणुक पैदा होय है पीछैं तीन द्यणुकसैं एक ज्यणुक पैदा होय है उस का प्रत्यक्ष होय है तो हम पूछैं हैं कि तुमारे मत मैं कार्य कितनेँ कारणों सैं पैदा होय हैं तो तुमकूँ कहणाँ हाँ पड़ेगा कि तीन कारणों सैं सर्व कार्य पैदा होय हैं तिन मैं एक समवायि कारण है दूसरा असमवायि कारण है तीसरा निमित्त कारण है जैसेँ कपाल घट का समवायि कारण है और दोनूँ कपालों का संयोग घट का असमवायि कारण है और कुलाल दण्ड इत्यादि घट के निमित्त कारण हैं तो हम पूछैं हैं कि सृष्टि के आदि मैं परमेश्वर की इच्छा तैं परमाणु मैं ज्यो प्रथम क्रिया पैदा होय है ये तुमनेँ मानी है तो वो क्रिया बी पैदा हुई यातैं कार्य ही मानणाँ पड़ेगी ज्यो वो क्रिया कार्य हुई तो उस के कारण तीन हीं होंगे तो परमाणु तो उस क्रिया का समवायि कारण होगा और परमेश्वर की इच्छा उसकी निमित्त कारण होगी और असमवायि कारण यहाँ कोई नहीं वणैं सकै है तो कारण एक बी न्यून होणें तैं कार्य पैदा होय नहीं तो परमाणु मैं प्रथम क्रिया मानणाँ सिद्ध न हुवा ज्यो परमाणु मैं प्रथम क्रिया सिद्ध न हुई तो उस क्रिया सैं दो परमाणुन का संयोग पैदा होय है सो

न हुआ ज्यो वो संयोग न हुआ तो द्यणुक पैदा न हुआ द्यणुक नहुवा तो तीन द्यणुकों से एक त्र्यणुक होता है सो न हुआ तो ऐसे कार्य द्रव्य मात्र सिद्ध न हुआ तो कार्य द्रव्यों की उत्पत्तिके अर्थ परमाणु मान्यो से तुम्हारे मत से ही उसकी कल्पना व्यर्थ भई और तुमने अनुमान तै परमाणु की सिद्धि नानी सो वो नहीं वशसके काहेतै कि तुम्हारे ऐसा अनुमान है कि जैसे घट है सो प्रत्यक्ष है यातै सावयव है तैसे त्र्यणुक है सो वो प्रत्यक्ष है यातै सावयव है तो इस अनुमान से त्र्यणुक के अवयव सिद्ध किये पीछे ऐसा अनुमान किया कि जैसे घट का अवयव कपाल अपनी अपेक्षा महान् घटकुं पैदा करै है यातै सावयव है तैसे त्र्यणुक का अवयव भी अपनी अपेक्षा महान् त्र्यणुक फूँ पैदा करै है यातै सावयव है तो इस अनुमान से त्र्यणुक के अवयव जे द्यणुक उन के अवयव परमाणु सिद्ध किये हैं परन्तु इतना तो विचार करणा चाहिये कि ऐसे अनुमान वशायकर परमाणु सिद्ध करै तो परमाणु सिद्ध होयई नसके काहे तै कि जैसे कपाल का अवयव कर्पर महान् घट के अवयव का अवयव है यातै सावयव है तैसे द्यणुक का अवयव भी महान् त्र्यणुक के अवयव का अवयव है यातै सावयव है इस अनुमान तै तुम्हारे मानै परमाणु का वो अवयव सिद्ध होगा ऐसे ही अनुमान धारा तै अवयव धारा सिद्ध होगी यातै निरवयव परमाणु मानणा असङ्गत ही है और विचार करो कि परमाणु मानागे तो त्र्यणुक में अप्रत्यक्षपणा की आपत्ति होगी काहेतै कि तुमने परमाणु और द्यणुक ये दोय द्रव्य तो अप्रत्यक्ष मानै हैं और त्र्यणुककुं आदि लेके सारे कार्य द्रव्य प्रत्यक्ष कहे हैं तो यहाँ ऐसा अनुमान हो सके है कि जैसे द्यणुक अप्रत्यक्ष द्रव्य ज्यो परमाणु तातै पैदा होय है यातै अप्रत्यक्ष है तैसे त्र्यणुक की अप्रत्यक्ष ज्यो द्यणुक तातै पैदा हुआ है यातै अप्रत्यक्ष है इस अनुमान तै त्र्यणुक में अप्रत्यक्ष पणा की आपत्ति होगी ज्यो कहो कि सर्व प्रमाणों में प्रत्यक्षप्रमाण प्रबल है यातै प्रत्यक्ष सिद्ध त्र्यणुक में अनुमान तै अप्रत्यक्ष पणा सिद्ध नहीं हो सके तो हम कहै हैं कि पूर्व कही अनुमान धारा तै सिद्ध अवयवधारा रूप अनवस्था दोष प्रबल है । यातै निरवयव परमाणु की सर्वथा सिद्ध नहीं हो सके ज्यो कहो कि अनवस्था दोष न आण के अर्थ ही इस नै परमाणु निरवयव मान्यो है यातै परमाणु सिद्ध होगया तो हम कहै हैं कि त्र्यणुक में अप्रत्यक्ष पणा की आपत्ति नहीं होणे के

अर्थ हमने परमाणु नहीं मान्या है याते परमाणु सिद्ध न हुआ उयो कहेकि द्रव्युक उयो अप्रत्यक्ष है सो तो अप्रत्यक्ष परमाणु तें पैदा हुआ है याते अप्रत्यक्ष है ये नहीं है किन्तु द्रव्य का उयो चक्षु तें प्रत्यक्ष होय है तहाँ महत्व और उद्भूत रूप ये दोनूँ मिले कारण हैं याते जहाँ महत्व और उद्भूत रूप ये दोनूँ हों तहाँ तो चक्षु तें प्रत्यक्ष ज्ञान होय है जैसे घट में ये दोनूँ हैं याते घट का प्रत्यक्ष होय है और जहाँ दोनूँ में तें एक होय और एक न होय तहाँ द्रव्य का प्रत्यक्ष चक्षु तें होवे नहीं जैसे महावायु में महत्व तो है और उद्भूत रूप नहीं है तो महावायु का प्रत्यक्ष चक्षु तें नहीं होय है तैसे ही परमाणु में और द्यणुक में उद्भूत रूप तो है परन्तु महत्व नहीं है याते परमाणु का और द्यणुक का प्रत्यक्ष होय नहीं याते अनुमान बनाकरिके द्यणुक के दूष्टान्त तें त्र्यणुक में अप्रत्यक्ष पणों की आपत्ति दिहै सो सर्वथा असङ्गत है काहे तें कि द्यणुक में अप्रत्यक्ष पणों परमाणु के अप्रत्यक्ष होणें तें न रहा किन्तु महत्व रूप कारण न होणें तें अप्रत्यक्ष पणों रहा याते दूष्टान्त सिद्ध न हुआ तो हम कहें हैं कि द्यणुक का वी प्रत्यक्ष होणों चाहिये काहे तें कि द्यणुक में तुम उद्भूत रूप तो मानों हों हो और महत्व नहीं मानों हो परन्तु हम कहें हैं कि द्यणुक दोय परमाणुन तें पैदा हुआ द्रव्य है ऐसे मानों हो याते परमाणु की अपेक्षा द्यणुक में बड़ा पणों मानणों हों पड़ेगा तो बड़ा पणों महत्व का ही नाम है तो द्यणुक में महत्व वी रहा याते द्यणुक का प्रत्यक्ष होणों चाहिये काहे तें कि द्यणुक में तुमारे मानें भये महत्व और उद्भूत रूप दोनूँ कारण भोजूद हैं उयो कहे कि द्यणुक उयो है सो त्र्यणुक की अपेक्षा अणु है याते महत्व स्वरूप कारण के नहीं रहणें तें द्यणुक का प्रत्यक्ष नहीं होय है तो हम कहें हैं कि त्र्यणुक वी चतुरणुक की अपेक्षा अणु है याते त्र्यणुक का वी प्रत्यक्ष नहीं होणों चाहिये । उयो कहे कि परमाणु और द्यणुक इन दोनूँ का प्रत्यक्ष नहीं होय है याते हम इनमें महत्व नहीं मानें हैं याही तें महत्व स्वरूप कारण के नहीं रहणें तें इनका प्रत्यक्ष नहीं होय है तो हम कहें हैं कि प्रत्यक्ष न होणें तें द्रव्य में महत्व का न मानणों कहोगे तो आकाश का वी तम प्रत्यक्ष नहीं मानों हो याते आकाश में वी तुमारे महत्व का न सिद्ध होगा उयो आकाश में महत्व ही न रहा तो परममहत्व का न तो अत्यन्त ही कठिन हो गया उयो कहे कि हम तो परमाणु और

दोनूँ कूँ हीं अणु मानै हैं यातैं इनमें सहत्व न रहा सहत्वके नहीं रहणै तैं
 इनका तो प्रत्यक्ष नहीं होय है और त्र्यणुक में सहत्व है यातैं त्र्यणुक का
 प्रत्यक्ष होय है तो हम कहै हैं कि तुम्हारे मत में द्वाणुक तो कार्य है और
 परमाणु द्वाणुक का कारण है ऐसैं लिखा है तो बी ज्यो तुमनैं कार्य और
 कारण दोनूँ कूँ अणु शब्द सैं कहे तो हम विश्वास करै हैं कि कोई समयमें
 तुम कपालकूँ और घटकूँ बी एक नाम करिकैं कहोगे तो ओता कूँ यथार्थ
 बोध कैसैं होगा यातैं ऐसैं बोलणां सर्वथा असङ्गत है ज्यो कहो कि कपाल
 और घट ये दोनूँ महान् हैं यातैं इनका प्रत्यक्ष है इस व्यवहार में जैसैं
 कपालकूँ और घटकूँ सहत् शब्द करिकैं कहे हैं तैसैं परमाणुकूँ और द्व्यणुक
 कूँ अणु नाम करिकैं कहे हैं यातैं हमारे कथन तैं ओताके यथार्थ बोध में
 कोई हानि नहीं इस कारण तैं हमारा कथन असङ्गत नहीं तो विचार
 दृष्टि तैं देखो कि कपाल कूँ और घटकूँ सहत् शब्द सैं कहे तो बी घटकी
 अपेक्षा कपाल तो अल्प है और कपालकी अपेक्षा घट महान् है ऐसैं
 मानणां हीं पड़ेगा तैसैं हीं परमाणु कूँ और द्व्यणुक कूँ अणु नाम करिकैं
 कहे तो बी द्व्यणुक की अपेक्षा परमाणु तो अल्प है और परमाणु की अपे-
 क्षा द्व्यणुक महान् है ऐसैं बी मानणां हीं पड़ेगा तो द्व्यणुक में सहत्व सिद्ध
 हो गया यातैं द्व्यणुकका प्रत्यक्ष होणां चाहिये परन्तु तुम्हारे मतमें द्व्यणुक
 का प्रत्यक्ष मान्यां नहीं यातैं द्रव्य का चक्षु तैं प्रत्यक्ष होय तहाँ सहत्व
 कूँ कारण मान्यां से सर्वथा नहीं बणें सके और विचार करो कि जैसैं महा
 पदार्थों में कपाल की अपेक्षा घटकूँ तो परम महान् कहोगे और कपाल के
 अवयव कूँ अल्प महान् कहोगे और कपालकूँ महान् कहोगे तो अल्प
 महान् और परम महान् इन व्यवहारों का कारण महान् कपाल हुवा तैसैं
 परमाणु और द्व्यणुक इन व्यवहारों का कारण एक अणु और मानणां चाहि
 ये काहेतैं कि अणु तैं अल्प ये तो परमाणु शब्द का अर्थ है और दोय
 अणु मिले भये ये द्व्यणुक शब्द का अर्थ है अब ज्यो परमाणु तैं और द्व्यणुक तैं
 जुदा अणु न मानैगे तो परमाणु और द्व्यणुक दोनूँ हीं सिद्ध नहीं होयेंगे
 ज्यो कहो कि परमाणु और द्व्यणुक तैं जुदा अणु तो कोई बी आचार्य मानै
 नहीं यातैं परमाणु और द्व्यणुक तैं जुदा अणु तो हम बी नहीं मान सकैं तो
 हम कहै हैं कि तुम्हारे मानै परमाणु और द्व्यणुक हैं हीं नहीं ज्यो परमाणु
 और द्व्यणुक होते तो इनकी सिद्धि करणें वाला अणु द्रव्य कूँ तुम्हारे आचा-

यें मानते और मानते तो लिखते ज्यो कहे कि हमारे आचार्य तो युक्ति सिद्ध पदार्थों कूँ मानें हैं यातैं परमाणु और द्रव्य एक तैं जुदा अणु मानें तो कोई बी हानि नहीं इस कारण तैं हम अणु द्रव्य मानेंगे तो हम पूछें हैं कि तुमनैं ज्यो अणु द्रव्य मान्याँ से परमाणु की अपेक्षा तो बड़ा और द्रव्य एक की अपेक्षा छोटा मानणाँ पड़ेगा काहेतैं कि अणुतैं छोटे का नाम परमाणु है और दो अणु मिले भये होवें ताकूँ द्रव्य एक कहें हैं तो कहो कि तुमारे मानें अणु द्रव्यकूँ सावयव मानौंगे अथवा निरवयव मानौंगे ज्यो कहो कि सावयव मानेंगे तो कहो कि उस मानें अणु द्रव्य के अवयव परमाणु हीँ मानौंगे अथवा और कल्पना करोगे ज्यो कहो कि मानें अणु द्रव्य के अवयव और ही कल्पना करैंगे तो अवयवितैं अवयव छोटा होय है ये अनुभव सिद्ध है तो अणु द्रव्यतैं छोटा परमाणु हीँ होगा ज्यो कहो कि परमाणु हीँ मानेंगे तो हम कहें हैं कि परमाणु तो द्रव्य एक का अवयव है यातैं मान्याँ अणु द्रव्य द्रव्य एक रूप सिद्ध होगा यातैं द्रव्य एक का कारण नहीं हो सकैगा ज्यो कहो कि निरवयव मानेंगे तो तुमनैं परमाणु निरवयव मान्याँ है यातैं मान्याँ अणु द्रव्य परमाणुरूप होगा यातैं अणु तैं छोटा होय से परमाणु इस अर्थ कूँ सिद्ध नहीं करैगा ज्यो कहो कि सावयव निरवयव मानेंगे तो ये कथन विरुद्ध है काहेतैं कि सावयव होय से निरवयव नहीं हो सकै और निरवयव होय से सावयव नहीं हो सकै ज्यो कहो कि मानें अणु द्रव्य कूँ सावयव निरवयव विलक्षण मानेंगे तो ये कथन सर्वथा ही असङ्गत है काहेतैं कि ऐसा पदार्थ कोई है ही नहीं कि ज्यो सावयव बी न होय और निरवयव बी न होय यातैं परमाणु और द्रव्य एक तैं जुदा तुमारा मान्याँ अणु द्रव्य सिद्ध न हुवा तो अणु द्रव्य ज्यो है से परमाणु और द्रव्य एक इस व्यवहार का कारण है यातैं परमाणु और द्रव्य एक सिद्ध न भये ज्यो कहो कि परमाणु न मानें तो समवायि कारण बिना कार्य द्रव्यों की उत्पत्ति मानणाँ पड़ेगी से मानणाँ असङ्गत है तो हम कहें हैं कि जैसेँ असमवायि कारण बिना आदि क्रिया ईश्वर की इच्छारूप निमित्त कारण तैं मानौ हो तै सैं समवायि कारण बिना कार्य द्रव्य की प्रथम उत्पत्ति ईश्वर की इच्छा तैंहीं मानौ परमाणु मानणाँ व्यर्थ ही है और विचार करो कि तुम नैं कार्य द्रव्यों की उत्पत्ति के अर्थ निरवयव परमाणु मानें हैं और परमेश्वर की इच्छा करिकेँ उनतैं सृष्टि मानी है

परन्तु ये सर्वथा असङ्गत है काहेतैं कि ज्यो परमाणु तैं सृष्टि होती तो वेद तैं बी कँहीं वर्णन किई होती सो वेदमें कँहीं बी परमाणु तैं सृष्टिवर्णन किई नहीं यातैं परमाणु मानणाँ सर्वथा अप्रमाण है ।

अब हम ये बी पूछैं हैं कि तुमनैं कार्य द्रव्यों की उत्पत्ति के अर्थ परमाणु स्वरूप मूल समवायिकारण की कल्पना किई है तो ये कहो कि तुम कार्य द्रव्य किन कूँ कहो हो ज्यो कहो कि हम घटादिपदार्थों कूँ कार्य द्रव्य कहैं हैं तो हम पूछैं हैं कि अवयवि द्रव्य और कार्य द्रव्य एक ही है अथवा विलक्षण है ज्यो कहो कि एक ही है तो उस कार्य द्रव्य के उपादान कारण अवयव होंगे तो हम पूछैं हैं कि तुमारा मान्याँ कार्य द्रव्य अवयव रूप कारणों का समुदाय है अर्थात् अवयवों का समूहरूप है अथवा अवयवों तैं ज्यो कार्य होय है सो अवयवों तैं विलक्षण पैदा होय है ज्यो कहो कि अवयवों का समूह ही कार्य है तो हम पूछैं हैं कि तुम समुदाय पदार्थ किस कूँ कहो हो तो ये ही कहेंगे कि समुदाय पदार्थ जुदा तो है नहीं किन्तु प्रत्येक अवयव रूप है तो हम कहैं हैं कि समुदाय ज्यो प्रत्येक रूप होय तो प्रत्येक अवयव में समुदाय की वृद्धि होणी चाहिये यातैं समुदाय कूँ प्रत्येक रूप मानणाँ असङ्गत है और दूसरा दोष ये बी है कि समुदाय प्रत्येक रूप होय तो घटका प्रत्यक्ष नहीं होणाँ चाहिये काहेतैं कि तुम घटकूँ परमाणु समुदाय रूप कहोगे समुदाय तुमारे मतमें प्रत्येक रूप है तो घट प्रत्येक परमाणु रूप हुवा यातैं घटका प्रत्यक्ष होता है सो तो नहीं होणाँ चाहिये और प्रत्येक परमाणु बहुत हैं और घट प्रत्येक परमाणु रूप हुवा यातैं घटरूप कार्य बहुत मानणें चाहिये और परमाणु रूप हुये यातैं नित्य मानणें चाहिये ज्यो नित्य हुये तो कार्य द्रव्य मानणाँ असङ्गत हुवा ज्यो कहो कि जैसैं दूरदेशमें स्थित एक केशका प्रत्यक्ष नहीं होय है तो बी केशों के समूह का प्रत्यक्ष होय है तैसैं हों एक परमाणु का प्रत्यक्ष नहीं होय है तो बी परमाणु नका समूह ज्यो घट उसका प्रत्यक्ष होय है तो हम कहैं हैं कि केशका तो समीप देशमें प्रयक्ष होय है और परमाणु का तो तुमारे मतमें प्रत्यक्ष है ही नहीं यातैं दृष्टान्त दार्ष्टान्त विषम होणें तैं घटका प्रत्यक्ष कहा सो असङ्गत ही है और ये बी समुझो कि जिस देश में स्थित एक केशका प्रत्यक्ष नहीं होय है उस देश में स्थित केशों के समूह का प्रत्यक्ष होय है सो नहीं होणाँ चाहिये काहेतैं कि तुम समूह कूँ प्रत्येक

रूप मानों हो तो केशोंका समूह प्रत्येक केशरूप हुआ और प्रत्येक केशका प्रत्यक्ष होय नहीं यातें केशोंके समूह का बी प्रत्यक्ष नहीं होणाँ चाहिये अथवा उस ही देश में केश समूह बहुत दीखणें चाहिये काहेतैं कि तुम समूह कूँ प्रत्यक्ष मानों हो तो केशोंका समूह प्रत्यक्ष दीखै है सो समूह प्रत्येक केश रूप है और प्रत्येक केश बहुत हैं यातें केश समूह बहुत दीखणें चाहिये अब विचार दृष्टितैं देखो कि केश समूह प्रत्येक केश रूप तो हुआ नहीं और तुम समूहकूँ प्रत्येक तैं जुदा मानों नहीं यातें केश समूह प्रत्येक केशतैं जुदा होसकै नहीं तो केश समूह सिद्ध ही न हुआ यातें केश समूह रूप दृष्टान्त तैं घटमें प्रत्यक्षपणाँ सिद्ध किया सो होय ही नहीं सकै ।

उयो कहोकि कार्यकूँ अवयवसमूह मानणाँ असङ्गत हुआ काहे तैं कि समूह कूँ प्रत्येक रूप मानणें तैं तो हम ऐसैं मानेंगे कि अवयव रूप कारणाँ तैं उयो कार्य पैदा होय है सो अवयव रूप कारणाँतैं विलक्षण पैदा होय है ऐसैं मानणें मैं ये गुण बी है कि कार्य और कारण का लोक मैं जुदा व्यवहार है सो बी वणें जायगा तो हम पूछैं हैं कि उपादान कारणाँतैं कार्य विलक्षण मानों हो तो तुम आरम्भ वाद मानों हो अथवा परिणाम वाद मानों हो उयो पूछो कि आरम्भ वाद कहा और परिणाम वाद कहा तो हम कहैं हैं कि आरम्भ वाद मत जिनका है वे तो ऐसैं कहैं हैं कि उपादान कारण अपणें तैं विलक्षण कार्यकूँ पैदा करै है और आप अपणें स्वरूप सैं बणाँ रहै है जैसैं तन्तुस्वरूप उपादान कारण आप तैं विलक्षण पटस्वरूप कार्य कूँ पैदा करै है और आप तन्तु अपणें स्वरूप तैं बणें रहैं हैं याहीतैं तन्तु पटके शरीर मैं मालुम होय हैं ये आरम्भ वाद मत है इस मतमें तन्तुवाँ नैं पटस्वरूप कार्य का आरंभ किया यातैं तन्तु आरम्भी कारण सये और पट कार्य आरब्ध हुआ ।

और परिणाम वाद मत जिनका है वे ऐसैं कहैं हैं कि उपादान कारण हीँ कार्यस्वरूप परिणाम कूँ प्राप्त हो जाय है और कार्य अवस्था मैं अपणें स्वरूप तैं नहीं रहै है जैसैं दहीका उपादान कारण दूध है सोही दही स्वरूप परिणाम कूँ प्राप्त होय है और दही अवस्था मैं दूध अपणें स्वरूप तैं नहीं रहै है याहीतैं दहीके स्वरूप मैं दूध नहीं मालुम होय है ये परिणाम वाद मत है इस मतमें दूध रूप कारण दही रूप परिणाम कूँ प्राप्त हुआ यातैं दूध परिणामी कारण हुआ और दही रूप कार्य दूधका

परिणाम हुआ ऐसे उपादान कारण मात्रक आरम्भ वाद मतमें आरम्भी कारण माने हैं और परिणाम वाद मतमें परिणामी कारण माने हैं और ऐसे ही कार्य मात्रक आरम्भवाद मत में आरम्भ माने हैं और परिणाम वाद मत में परिणाम माने हैं ।

अब ज्यो कहो कि अवयव रूप कारणों तैं बिलक्षण कार्य की उत्पत्ति में आरम्भवाद मत माने हैं तो हम कहें हैं कि आरम्भवाद मतमें अवयव रूपकारण कार्य कूँ पैदा करें हैं सो कार्य अपणें कारणों तैं जुदाही मानणें पड़ेगा तो कारण जैसे कार्यकूँ आपतें जुदाही पैदा करै है ये मानों. ने तैसे कारण के गुण कार्य में आपतें जुदे आपके सजातीय गुणों कूँ पैदा करें हैं ये बी मानों हीं ने तो हम कहें हैं कि घटके अवयव दो कपाल हैं तो ये ही घटके उपादान कारण होंगे अब कहो कि प्रत्येक कपाल घटका कारण है अथवा दोनूँ कपाल मिले कारण हैं ज्यो कहोकि प्रत्येक कपाल घटका कारण है तो हम कहें हैं कि प्रत्येक कपाल तैं घटरूप कार्य होणें चाहिये ज्यो कहो कि प्रत्येक कपालतैं हीं घट होय है तो हम कहें हैं कि प्रत्येक कपाल दो हैं यातैं घट दो होणें चाहिये दो घट होवैं तब ही तुमारा ये बी नियम वणें कि परिमाण का स्वभाव ये है कि आपके समान जातीय और आपतें अधिक ऐसे परिमाण कूँ कार्य में पैदा करै है परन्तु ये नियम तब वणें कि वे दोनूँ घट अपणें कारण कपालों की अपेक्षा कुछ उपादा परिमाण वाले होवैं देखो कल्पना करो कि कपाल दश अङ्गुल है उससैं घट पैदा हुआ तो घटमें बीस अङ्गुल तैं अधिक परिमाण मालुम होणें चाहिये काहेतैं कि दश अङ्गुल तैं कुछ अधिक तो होगा घटको परिमाण और आरम्भ वाद मतमें कारण अपणें स्वरूप का त्याग नहीं करिकें कार्य के शरीर में मौजूद रहै है यातैं दश अङ्गुल हुआ कपाल का परिमाण ऐसे घटमें बीस अङ्गुल तैं कुछ अधिक परिमाण मालुम होणें चाहिये परन्तु दो घट होवैं नहीं यातैं प्रत्येक कपाल कूँ कारण मानों हो सो असङ्गत है ज्यो कहो कि उपादान कारण तो प्रत्येक कपाल ही है परन्तु अवयव संयोग कार्य द्रव्य का असमवायि कारण होय है सो अवयव संयोग एक कपाल सैं वणें सकै नहीं यातैं दूसरे कपाल सैं अवयव संयोग रूप असमवायि कारण सिद्ध करणें तो ऐसे उपादान कारण तो एक कपाल हुआ यातैं तो एक ही घट कार्य हुआ और द्वितीय कपाल तो केवल

असमवायि कारण सिद्ध करणों के अर्थ अपेक्षित है यातें दो घट होणें की आपत्ति दिई से असङ्गत है तो हम कहैं हैं कि द्वितीय शब्द तो सापेक्ष है काहेतैं कि प्रथम की अपेक्षा द्वितीय होय है और विनिगमना अर्थात् एक पक्ष कूँ सिद्ध करणों की युक्ति कोई है नहीं यातें तुमनैं असमवायि कारण सिद्ध करणों के अर्थ जिस कपालकी अपेक्षा किई उस कपाल कूँ तो हम घटका उपादान कारण मानैंगे और तुमारे जानैं उपादान कारण कूँ उसकी अपेक्षा द्वितीय मानि करिकैं अवयव संयोग रूप असमवायि कारण सिद्ध करणों वाला मानैंगे तो एक घट तो प्रथम प्रक्रिया ज्यो तुमनैं कही उससैं सिद्ध हो गया और दूसरा घट हमारी कही दूसरी प्रक्रियातैं सिद्ध होगा तो प्रत्येक कपाल कूँ कारण मानैं दीय कपालों तैं दीय ही घट होणें चाहिये और पहिलें कहे तुमारे नियम तैं प्रत्येक घटसैं एक कपाल के परिमाण की अपेक्षा दूणां तैं अधिक ही परिमाण सालुम होणां चाहिये यातें प्रत्येक कपाल घटका कारण मानणां असङ्गत ही है ॥

ज्यो कहो कि दोनूँ कपाल मिले घटका कारण मानैंगे तो हम पूछैं हैं कि दोनूँ कपाल मिले घटके उपादान कारण हैं तो दोनूँ कपाल मिले इसका अर्थ कहा है ज्यो कहो कि संयोग वाला कपाल ये अर्थ है तो हम कहैं हैं कि जैसे कपालों में कपालों का रूप विशेषण है तैसे संयोग बी कपालों का विशेषण हुवा तो तुम कपालों के रूपकूँ घटका कारण नहीं मानों हो तैसे संयोग कूँ बी घटका कारण नहीं मान सकेगे काहेतैं कि तुमनैं पाँच प्रकारकी अन्यथासिद्धि मानी है वो अन्यथा सिद्धि जिनमें रहै उनकूँ अन्यथा सिद्ध बता करिकैं कारण नहीं मानैं हैं तहां दूसरा अन्यथासिद्ध कारण के रूपकूँ कहा है तहां कारण के रूपकूँ अन्यथा सिद्ध ऐसे बताया है कि ज्यो अपणें कारण के साथ ही कार्यकै पूर्ववर्ती होय और अपणें कारण बिना ज्यो कार्यकै पूर्ववर्ती नहीं होय से उस कार्यकै प्रति अन्यथा सिद्ध होय है से। रूपके कारण हाँगे दण्ड कपाल इत्यादिक उनकी साथ ही रूप घट कार्यकै पूर्ववर्ती हो सकै है और उनके बिना घट कार्यकै पूर्ववर्ती हो सकै नहीं यातें दण्ड कपाल इत्यादिका रूप घट कार्यकै प्रति अन्यथासिद्ध होणें तैं घटका कारण नहीं है तो हम कहैं हैं कि कपालों का संयोग बी अपणें उपादान कारण जे कपाल उनके साथ ही

घट कार्यकी पूर्ववर्ती हो सके है उनके बिना पूर्ववर्ती हो सके नहीं यातें कपालों का संयोग घट कार्यके प्रति अन्यथा सिद्ध होणें तें घटका कारण नहीं मान सकोगे ज्यो कहोकि ये कथन अनुभवविरुद्ध है काहेतें कि दोनूँ कपालों का संयोग होतें हीँ घटकी उत्पत्ति प्रत्यक्ष दीखे है यातें दोनूँ कपालोंका संयोग घटका कारण नहीं मानें ये नहीं हो सके तो हम कहैं हैं कि कपालोंके संयोग कूँ हीँ घटका कारण मानौँ कपाल तो अन्यथा सिद्ध है ज्यो कहो कि कपाल तो घटके कारण हैं ये कोनसा अन्यथा सिद्ध होगा तो हम कहैं हैं कि कपालों कूँ तीसरा अन्यथा सिद्ध मानौँ काहेतें कि जिसकूँ अन्यके प्रति पूर्ववर्ती जाणें करिकें कार्यके प्रति पूर्ववर्ती जाणै यो उस कार्यके प्रति अन्यथा सिद्ध है जैसे आकाश शब्द का समवायि कारण है यातें आकाशकूँ शब्द के प्रति पूर्ववर्ती जाणें करिकें हीँ घट के पूर्ववर्ती जाणें है यातें आकाश घट कार्यके प्रति अन्यथा सिद्ध है तैसे हीँ कपालों का ज्यो संयोग उसके समवायि कारण कपाल हैं यातें कपालोंकूँ संयोग के पूर्ववर्ती जाणें करिकें हीँ घटके पूर्ववर्ती जाणें हैं यातें घट कार्य के प्रति कपाल अन्यथा सिद्ध हैं यातें घटके कारण नहीं हो सकें और जिस प्रक्रियातें घट कार्यके प्रति कपाल अन्यथासिद्ध भये तिस ही प्रक्रिया तें दण्ड कुलाल इत्यादिक बी अन्यथासिद्ध ही होंगे तो तुमनैं जिनकूँ घट के कारण कल्पना किये वे अन्यथासिद्ध होणें तें कारण नहीं होसकें ज्यो कारण हीँ नहीं हो सकें तो कार्य कूँ कैसे पैदा करें यातें कार्य मानणाँ सिद्ध न हुवा ।

और विचार करो कि तुम ऐसे मानौँ हो कि कार्य और कारण एक देशमें रहैं तब कारण कार्यकूँ पैदा करे है और ज्यो एक देशमें न रहैं तो कारण कार्यकूँ पैदा नहीं करसके याहीतें वनमें कहीं पडा हुआ ज्यो दण्ड उसमें कार्य पैदा नहीं होय है और घट जहाँ रहै तहाँ हीँ दण्डरहै तब ही दण्ड घटकूँ पैदा करे है यातें दण्ड और घट इन दोनूँकूँ एक जगैं रखणें के अर्थ ऐसे कहा है कि कपालों में घट तो समवाय सम्बन्ध करिकें रहै है और दण्ड स्वजन्यभ्रमिजन्यकपालद्वयसंयोगवत्त्व सम्बन्ध करिकें कपालों में रहै है तो दण्ड और घट एक देशमें रह गये यातें दण्डस्वरूप कारण सैं घट कार्य हुवा परन्तु इतना तो विचार करो कि ये सम्बन्ध तो वृत्त्यनियामक है अर्थात् इस सम्बन्ध का ये सामर्थ्य नहीं है कि दण्ड कूँ

कपाल में रख देवै ऐसे ऐसे सम्बन्धों में कारण और कार्योंकूँ एक जगै रखीये तो परमेश्वर और उसके ज्ञान इच्छा यत्न और दिशा काल जीवों के अदृष्ट घटका प्रागभाव और प्रतिबन्धकका अभाव ये नवसङ्ख्य तो साधारण कारण और कुलाल दण्ड सूत्र जल चक्र इत्यादिक निमित्त कारण और कपाल संवयायि कारण और दोनूँ कपालों का संयोग असंवयायि कारण ये सर्व कपालों में स्थित मानणें पढ़ेंगे तो घट कार्य होगा ही नहीं काहेतैं कि कुलाल चक्र दण्ड इत्यादिक के भातरैं कपालों का चूर्णहीं होगा अब ज्यो कपाल ही न रहे तो घट कैसैं होय यातैं कार्य मानणें असङ्गत ही है और ज्यो पहिलैं कही कि कपालों का संयोग होतैं हीं घट दीखै है यातैं कपालोंके संयोगकूँ कारण न मानोंगे तो अनुभवविरोध होगा तो हम कहा कहैं तुमकूँ तो वहाँ कुलाल चक्र दण्ड इत्यादि पर्यन्त कपालों में दीखैं हैं और हमकूँ दीखैं नहीं यातैं तुमारी दिव्यदृष्टि के समान हमारी चर्मदृष्टि कैसैं होय इस ही कारण तैं हम तुमसैं अनुभव का विचार नहीं कर सकैं परन्तु इतना तो तुम हीं विचारो कि कपालों तैं घट पदार्थ जुदा होय तो आरम्भवाद मतसैं दोय सेर के दोय कपालों का बणाया घट चार सेर होय काहेतैं कि दोय सेर भार तो कारणों का ओर दोय सेर भार होगा घटका ऐसैं घट चार सेर होणें चाहिये सो होवै नहीं यातैं उपादान कारणतैं विलक्षण कार्य मानणें असङ्गत ही है ।

ज्यो कही कि आरम्भवाद मतसैं घट स्वरूप कार्य सिद्ध न हुवा तो हम परिणामवादान्त मानि करिकैं घट कार्यकूँ कारणतैं जुदा सिद्ध करैंगे काहेतैं कि परिणामवाद मतमें दूधरूप उपादान कारण हीं दही रूप परिणामकूँ प्राप्त होय है यातैं कार्य और कारण के गुण जुदे नहीं होणें तैं घट कार्यमें द्विगुण होणें की आपत्ति नहीं क्योंकि कपाल रूप उपादान कारण हीं घट अवस्थाकूँ प्राप्त हुवा है अब जैसैं कपाल घट अवस्था कूँ प्राप्त हुवा तो आपतैं जुदा ही द्रव्यकूँ पैदा कर दिया और आप अपणें स्वरूपसैं न रहा तैसैंहीं कपाल के गुण बी घट कार्यमें अपणें तैं जुदे ही गुणोंकूँ पैदा कर दिये और आप अपणें स्वरूपतैं न रहे यातैं घटमें द्विगुण होणें की आपत्ति नहीं है ज्यो कही कि ऐसैं मानोंगे तो कारण और कार्य जुदे कैसैं हो सकैंगे काहेतैं कि कारण तो है दूध और कार्य है दही यह दूध ही

दहीअवस्थाकूँ प्राप्त हुवा है तो हम कहें हैं कि हमारी कारणकूँ कार्यतैं जुदा करणें तैं कुछ प्रयोजन नहीं कार्यकी सिद्धिसेँ प्रयोजन है सो कार्य सिद्ध हो गया हम तो अवस्थाभेदसेँ ही कार्य और कारण इनकूँ जुदे मानें हैं और प्रकारतैं जुदे मानें नहीं तो हम कहें हैं कि ऐसैं परिणामवाद मतसेँ कार्य सिद्ध करी हो तो ये विचार तो करो कि इस मतसेँ दही दूधका परिणाम है दूध कारण है और दही कार्य है तो जैसेँ दूधतैं दही होय है तैसेँ दहीतैं छाछ और भाँखन तो होय है परन्तु दूध होवे नहीं तैसेँ ही ज्यो घट बी कपालों का परिणाम होय तो कपालोंतैं जैसेँ घट होय है तैसेँ घटतैं कपाल होवें नहीं परन्तु जब कपालों का संयोग नष्ट होय है तब घटकी तो प्रतीति होय नहीं और कपालों की प्रतीति होय है यातैं परिणामवाद मत मानणाँ बी अशुद्ध ही है ज्यो ये मत अशुद्ध हुवा तो इस मत सेँ बी कार्य मानणाँ असङ्गत ही हुवा ।

अब हम ये और पूछें हैं कि परिणामवाद मतसेँ दूधतो उपादान कारण है और दही उसका परिणाम है सो कार्य है तो ये कहो कि जब दूधकी दही अवस्था होय है तब प्रथम दूध के सूक्ष्म अवयवोंका ही दहीरूप परिणाम होय है अथवा स्थूल दूध ही दही रूप परिणामकूँ प्राप्त होय है ज्यो कहो कि दूधके सूक्ष्म अवयवोंका प्रथम दही रूप परिणाम होय है तो हम कहें हैं कि दूधके अवयवों का ज्यो संयोग उसका नाश प्रथम मानणाँ पड़ेगा काहेतैं कि परिणामवादसेँ कार्य की अवस्था भये कारण अपणें स्वरूपतैं रहे नहीं यातैं पीछें सूक्ष्म अवयवों सेँ दही रूप परिणाम मानणाँ पड़ेगा पीछें सूक्ष्म अवयवों के नाना संयोग मानणें पड़ेंगे पीछें महादधि रूप कार्य मानेंगे तो जब सूक्ष्म अवयवों का संयोग नष्ट हुवा तब अवयवों के मध्यसेँ जहाँ तहाँ अवकाश मानों ज्यो अवकाश मान्याँ तो ये तुम निश्चय करिकेँ जानों पूर्ण मात्रसेँ दूध का कुछ भाग बाहिर निकलनाँ चाहिये सो निकलै नहीं यातैं दूध के सूक्ष्म अवयवों का दही रूप परिणाम मानणाँ असङ्गत है ज्यो कहो कि स्थूल दूध ही दही रूप परिणामकूँ प्राप्त होय है तो हम पूछें हैं कि दूधकूँ सावयव मानों हो अथवा निरवयव मानों हो ज्यो कहो कि सावयव मानें हैं तो कहो कि अवयवों सेँ परिणाम होकर अवयवी दूधसेँ परिणाम होय है अथवा अवयवी दूधसेँ परिणाम हो कर अवयवोंसेँ परिणाम मानों हो अथवा अवयव और अवयवी इन दोनों में एक ही समयसेँ परि-

ज्ञान मानें हो ज्यो कहो कि अवयवों में परिणाम होकर अवयवी दूधमें परिणाम मानें हैं तो हम कहें हैं कि अवयवोंमें परिणाम मान कर अवयवी दूधमें दही रूप परिणाम मानणाँ असङ्गत है काहेतैं कि ज्यो प्रथम अवयवों का दही रूप परिणाम हुआ तो क्रमतैं हुआ अथवा क्रम बिना हीँ हुआ ज्यो कहो कि क्रमतैं हुआ तो प्रथम कोनसे अवयवसैं परिणाम का प्रारम्भ होगा तो विनिगमना नहीं होणें तैं कोईवी अवयवसैं प्रारम्भ नहीं मान सकोगे तो अवयवों में क्रमसैं परिणाम मानणाँ सिद्ध न हुआ ज्यो कहो कि क्रम बिना हीँ अवयवों में परिणाम मानें हैं तो हम कहें हैं कि तुमारे कोई विनिगमना तो है नहीं यातैं अवयवी दूधमें परिणाम मान करिकैं हीँ अवयवों में परिणाम मानों ज्यो कहो कि ऐसैं हीँ मानेंगे तो यहाँ वी विनिगमना नहीं होणें तैं इससैं विपरीत ही मानों हन ऐसैं कहेंगे ज्यो कहो कि हम अवयव ओर अवयवी इन दोनू में एक समयमें परिणाम जानें हैं तो हम कहें हैं कि परिणाम वाद मतमें अवयवी रूप कार्यावस्थामें अवयव रूप कारण अपणें स्वरूपतैं रहैं नहीं यातैं ये कथन वी असङ्गत है ज्यो कहो कि ये कथन असङ्गत हुआ तो हमारा पहिलें मान्याँ हुआ स्थूल दूधमें दही रूप परिणाम सिद्ध हो गया तो हम कहें हैं दूधमें निरवयव होणें तैं नित्य पणों की आपत्ति भई ओर परमाणु तथा आकाश इनकी तरहँ अप्रत्यक्ष होणें की आपत्ति भई यातैं परिणामवादसैं वी कार्य मानणाँ असङ्गतही है ।

अब न तो परमाणुस्वरूप मूल उपादान कारण सिद्ध हुआ ओर नै घटादि स्वरूप कार्य सिद्ध हुआ यातैं नित्य ओर अनित्य रूप करिकैं मानें पृथ्वी १ जल २ तेज ३ वायु ४ सिद्ध न हुये देखो शिरोमणि भट्टाचार्यनैं ज्यो पदार्थतत्त्व नाम करिकैं ग्रन्थ बख़ाया है उसमें वी परमाणु नहीं मान्याँ है ज्यो कहो कि शिरोमणि भट्टाचार्यनैं परमाणु तो न मान्याँ परन्तु कार्य तो मान्याँ है यातैं कार्य सिद्ध हुआ तो हम कहें हैं कि जैसैं परमाणु का विवेचन किया तैंसैं उननैं कार्यका विवेचन न किया ज्यो कार्य का वी विवेचन करते तो कार्य वी नहीं मानते ।

अब कहो तुम आकाशकूँ कैं सैं सिद्ध करो ही ज्यो कहो कि आकाश नित्य है ओर व्यापक है ओर नीरूप है यातैं आकाश का प्रत्यक्ष तो नहीं यातैं अनुमानतैं आकाश सिद्ध होय है तो तुम वी अनुमान कहो

कि जिससे आकाश सिद्ध होय है ज्यो कहो कि जैसे स्पर्श ज्यो है सो वस्तुसे जाणने के अयोग्य होता हुआ बाहिर के इन्द्रिय करिके जाणी जाय ऐसी ज्यो जाति उस जाति वाला है यातें गुण है तैसे शब्दकी ऐसी है अर्थात् स्पर्श जैसा है यातें गुण है ऐसे अनुमान तैं तो शब्द ज्यो है सो गुण सिद्ध हुआ ओर पीछे जै से संयोग ज्यो है सो गुण है यातें द्रव्यमें रहे है तैसे शब्दकी गुण है यातें द्रव्यमें रहे है इस अनुमानसे शब्द का द्रव्यमें रहणें सिद्ध हुआ ओर पीछे निर्णय किया तो ये शब्द पृथ्वी जल तेज वायु इनका गुण सिद्ध न हुआ ओर दिशा काल आत्मा मन इनका वी गुण सिद्ध न हुआ यातें इस शब्द गुणका आधार आकाश सिद्ध हुआ तो हम कहैं हैं कि ऐसे आकाश की सिद्धि विश्वनाथपञ्चानन भट्टाचार्यने अपणें बणाये मुक्तावली नाम ग्रन्थमें लिखी है सो ही तुमने मानी है परन्तु विचार करो कि स्पर्श के दृष्टान्तसे शब्दकूँ गुण मानों तो स्पर्श कूँ किसके दृष्टान्तसे गुण मानेंगे ज्यो कहो कि उसके दृष्टान्तसे स्पर्शकूँ गुण मानेंगे तो हमरसमें ऐसेहीं पूछेंगे अन्तमें मूल दृष्टान्तकूँ गुण सिद्ध करणें का सामर्थ्य होगा ही नहीं ज्यो मूल दृष्टान्त ज्यो है सो गुण सिद्ध न हुआ तो परम्परा दृष्टान्तों से शब्द ज्यो है सो गुण सिद्ध न हुआ ज्यो शब्द गुण न हुआ तो उसके रहणें के अर्थ आकाश का मानणें असङ्गत हुआ ।

ज्यो कहो कि शब्द में गुणपणें सिद्ध न हुआ तो शब्द तो ओत्रसे प्रत्यक्ष सिद्ध है यातें शब्द का आश्रय आकाश सिद्ध होगा तो हम कहैं हैं कि तुम कणके छिद्र में वर्तमान आकाश कूँ ओत्र कहो हो ओर शब्दका आश्रय मानि करिके आकाश कूँ सिद्ध करो हो तो शब्द कूँ तो प्रत्यक्ष सिद्ध करणें के अर्थ ओत्र रूप आकाश की अपेक्षा होगी ओर आकाशकूँ सिद्ध करणें के अर्थ शब्दकी अपेक्षा होगी यातें आकाश ओर शब्द दोनों अयोग्य सापेक्ष होणें तैं इनमें एक वी सिद्ध नहीं हो सकै ज्यो कहो कि शब्दकूँ तो सीमांसक द्रव्य मानें हैं यातें स्पर्श के दृष्टान्ततैं हम शब्दकूँ गुण सिद्ध करें हैं काहेतैं कि हमारे मतमें शब्द ज्यो है सो गुण है ओर स्पर्शकूँ गुण मानणें तैं तो किसीके वी विवाद नहीं यातें स्पर्शकूँ गुण सिद्ध करणें आवश्यक नहीं तो हम कहैं हैं कि तुम ज्यो गुणमानों हो सो व्यवहारसे मानों हो अथवा सङ्केतसे मानों हो ज्यो कहो कि व्यवहारसे मानें हैं तो ये कथन तो असङ्गत है काहेतैं कि व्यवहारसे तो

सत्य भाषण धीरपणों उदारपणों दया इत्यादिकोंकूँ गुण मानै हैं और सद्यका गन्ध वेष्या के कुचोंका स्पर्श सुभ्यन समयमें उसके अधर का संयोग इत्यादिकोंकूँ गुण नहीं मानै हैं उयो कहो कि हम सद्धेतु हैं गुण मानै हैं तो तुम ही कहो तुमारा सद्धेतु श्रुति सिद्ध है अथवा नहीं उयो कहो कि श्रुति सिद्ध है तो वेदमें कहीं बी रूपादिकों कूँ गुण नाम करिकेँ कहे नहीं उयो कहो कि श्रुति सिद्ध नहीं है तो अप्रामाणिक होणें तें शब्द में गुणपणों मानणों असद्गत हुआ यातें शब्द का आश्रय आकाश स्वरूप द्रव्य मानणों असद्गत है ।

और देखो कि लोक में बी ये पृथ्वी का शब्द है ये जलका शब्द है ये वायुका शब्द है ये अग्नि का शब्द है ए सें व्यवहार है और ये आकाश का शब्द है एसा व्यवहार बी नहीं यातें बी शब्द आकाश का गुण नहीं हो सके जैसैं ये पृथ्वीका स्पर्श है ये जलका स्पर्श है ये तेज का स्पर्श ये वायुका स्पर्श है इस लोक व्यवहार सें स्पर्श पृथिव्यादिक का गुण सिद्ध है यातें आकाश का गुण सिद्ध नहीं हो सके है और कहो कि तुम आकाश कूँ नित्य मानों हो सो नित्यपणों कैसैं सिद्ध करो हो उयो कहो कि निरवयव है यातें आकाश नित्य है जैसैं निरवयव है यातें आत्मा नित्य है और घट नित्य नहीं है यातें निरवयव बी नहीं है ए सें अनुमान तें आकाश कूँ नित्य सिद्ध करै हैं तो हम कहै हैं कि आत्मा का तो सर्व कूँ अनुभव है यातें आत्मा में तो निरवयव पणों जाणें सकोगे यातें नित्य पणों सिद्ध हो सकैगा परन्तु आकाश का तो तुमारे मत में प्रत्यक्ष नहीं यातें आकाश में निरवयव पणों का ज्ञान होयही नहीं सके तो इससैं नित्य पणों कैसैं सिद्ध होसके ल्यो कहे कि आकाश का धर्म अवकाश है सो सर्वत्र प्रतीत होय है कँहीं प्रत्यक्ष प्रतीत होय है कँहीं अनुमान तें प्रतीत होय है तो सर्वत्र अवकाश की प्रतीति होणें तें आकाश में व्यापक पणों सिद्ध होगा व्यापक पणों सिद्ध होणें तें निरवयव पणों सिद्ध होगा निरवयव पणों सिद्ध होणें तें नित्यपणों सिद्ध होगा तो हम कहै हैं कि अवकाश की प्रतीति सर्वत्र नहीं है देखो सुषुप्ति अवस्था में अवकाश की प्रतीति नहीं है तो अवकाश की सर्वत्र प्रतीति नहीं होणें तें आकाश व्यापक सिद्ध नहीं होगा किन्तु परिच्छिन्न सिद्ध होगा परिच्छिन्न सिद्ध होणें तें सावयव सिद्ध होगा सावयव होणें तें घटकी तरहें कार्य मानणों

पड़ेगा तो कार्य न तो अवयव समुदाय रूप सिद्ध हो सके और नै कारण-
तै विलक्षण सिद्ध होसके और नै कारण का परिणाम सिद्ध होसके ये पहि-
लै कहिआये हैं तहाँ युक्ति बी कही ही है यातै आकाश सिद्ध होय ही
नहीं सके ।

ज्यो कहो कि सुषुप्तिमें तो ज्ञान नहीं है यातै अवकाश की प्रतीति
नहीं है तो ये कथन असङ्गत है काहेतै कि सुषुप्ति में ज्ञान नहीं होय तो
अज्ञान का अनुभव नहीं हो सकैगा अज्ञानका अनुभव नहीं होगा तो
जाग करिकै अज्ञान का स्मरण होय है तो नहीं हो सकैगा ज्यो कहा कि
इस में दृष्टान्त कहा है तो तुम हीं दृष्टान्त हो ज्यो सुषुप्तिमें ज्ञान नहीं
होता तो तुम सुषुप्ति में अज्ञान कहते ही नहीं काहे तै कि ज्यो सुषुप्ति में
अज्ञान का अनुभव नहीं होय तो जागत् अवस्था में अज्ञान का स्मरण
होय नहीं ज्यो स्मरण नहीं होय तो सुषुप्ति में अज्ञान रहै है ये कथन
बकै हीं नहीं सके और विवेक करिकै देखो तो अवकाश तो दीखै ही
नहीं ज्यो कहे कि हमकुँ तो अवकाश प्रत्यक्ष दीखै है तो हम पूछै हैं
कि प्रकाश और अन्धकार के बिना तुमनै अवकाश का स्वरूप कहाँ देखा
है यातै आकाश का मानणाँ असङ्गत ही है ।

अब जैसे आकाश सिद्ध न हुआ तैसे काल और दिशा बी सिद्ध नहीं
हैनि काहेतै कि तुमनै काल और दिशा इन कुँ बी नित्य व्यापक और
निरूप मानै हैं तो जिस युक्ति तै आकाश नित्य व्यापक सिद्ध न हुआ उस
ही युक्ति तै तैसे हीं काल और दिशा बी सिद्ध नहीं हो सकै न देखो
शिरोमणि भट्टाचार्य नै बी पदार्थतत्त्व नाम ग्रन्थ में—

“दिक्कालौ नेश्वरादतिरिच्येते,,

ऐसै लिखा है इस का अर्थ ये है कि दिशा और काल ये ईश्वर तै
जुदे नहीं हैं और ये बी लिखा है कि—

“शब्दनिमित्तकारणत्वेन कल्पितस्य ईश्वर-
स्यैव शब्दसमवायिकारणत्वम्,,

इसका अर्थ ये है कि शब्द का निमित्त कारण मान्याँ ज्यो ईश्वर
तो ही शब्द का समवायि कारण है इस तै ये सिद्ध हुआ कि आकाश बी

ईश्वर तैं जुदा नहीं है इस में विशेष विचार देखूँ की इच्छा होय तो पण्डित रघुदेव की किई पदार्थतत्व की टीका है उस में देखी यातैं आकाश काल और दिशा इन का मानणाँ असङ्गत ही है ।

अब कहे तुम आत्मा किसकूँ कहो हो ज्यो कहे कि हम आत्मा-दोय प्रकार के मानै हैं तहाँ एक तो परमात्मा है और दूसरा जीवात्मा है तहाँ परमात्मा तो एक ही है और जीवात्मा प्रति शरीर जुदा है और व्यापक है और नित्य है और परमात्मा बी व्यापक है और नित्य है परमात्मा में सङ्ख्या १ परिमाण २ पृथक् ३ संयोग ४ विभाग ५ ज्ञान ६ इच्छा ७ यत्न ८ ये गुण रहै हैं और जीव में आठ तो परमात्मा में गुण बताये वे रहै हैं और सुख १ दुःख २ द्वेष ३ धर्म ४ अधर्म ५ भावना नाम संस्कार ६ ये छे गुण ऐसे चतुर्दश गुण रहै हैं और परमात्मा में ज्ञान इच्छा यत्न नित्य हैं और जीव में ये गुण अनित्य हैं और परमात्मा कर्ता है और भोक्ता नहीं है और जीवात्मा कर्ता बी है और भोक्ता बी है तो हम पूछै हैं कि ईश्वरकूँ तुम केन प्रमाण तैं सिद्ध करो हो ज्यो कहे कि प्रत्यक्ष प्रमाण तैं सिद्ध करै हैं तो हम पूछै हैं कि बाल्य इन्द्रियों सैं ईश्वर का प्रत्यक्ष होय है अथवा मन तैं ज्यो कहे कि बाल्य इन्द्रियों तैं ईश्वर का प्रत्यक्ष होय है तो ये कथन असङ्गत है काहेतैं कि तुम बाल्य इन्द्रियों सैं सावयव द्रव्य का प्रत्यक्ष मानों हो ईश्वर तो तुमारे मत में निरवयव द्रव्य है ज्यो कहे कि मन तैं ईश्वर का प्रत्यक्ष होय है तो ये बी कथन असङ्गत है काहे तैं कि ज्यो मन तैं ईश्वर का प्रत्यक्ष होय तो ईश्वर में सुखादिकी तरहँ अनित्यपणाँ मानणाँ पड़ेगा तुमारे मत में सुख अनित्य है और मन तैं जाणयाँ जाय है ज्यो कहे कि अनुमान तैं ईश्वर कूँ सिद्ध करै हैं तो तुमारे अनुमान ऐसा है कि जैसैं घट ज्यो है सो कार्य है यातैं कर्ता सैं पैदा हुवा है तैसैं पृथिव्यादिक बी कार्य हैं यातैं कर्ता तैं पैदा भये हैं इस अनुमान तैं पृथिव्यादिक में कर्ता सैं पैदा होणाँ सिद्ध करो हो तो ओरतो कर्ता पृथिव्यादिक का कोई बणँ सकै नहीं यातैं इन का कर्ता ईश्वर मानों हो तो हम पूछै हैं कि तुम कर्ता किसकूँ कहे हो ज्यो कहे कि कृतिका अर्थात् यत्न का आश्रय होय सो कर्ता तो हम पूछै हैं कि जीव का यत्न तुम अनित्य मानों हो तो इस यत्न की तुम उत्पत्ति बी मानों हीं ने तो बी यत्न बी कार्य ही होगा

ज्यो यत्न कार्य हुआ तो यत्न कर्ता जीवकूँ ही मानाँगे ज्यो जीव कर्ता हुआ तो जीवमें कर्ता पणाँ सिद्ध करने के अर्थ इस यत्नतैं जुदा ओर ही यत्न मानाँगे अथवा उस यत्न सैं ही जीवकूँ कर्ता सिद्ध करोगे ज्यो कहो कि ओर ही यत्न मानाँगे तो उस यत्नकूँ बी कार्य ही मानणाँ पड़ेगा तो अनवस्था होगी यातैं जीवकूँ कर्ता मानणाँ सिद्ध न हुआ ज्यो कहो कि उस ही यत्नसैं जीवकूँ कर्ता सिद्ध करैगे तो बी यत्न तो कार्य है ओर कर्ता कार्यतैं पूर्व सिद्ध होय तब कार्यकूँ पैदा करै है ये तुमारा नियम है ओर यत्न बिना कर्ता हो सकै नहीं यातैं जीव कर्ता सिद्ध न हुआ ज्यो जीव कर्ता न हुआ तो ईश्वर में कर्ता पणाँ सिद्ध करने का दृष्टान्त सिद्ध न हुआ दृष्टान्त सिद्ध नहीं होखेतैं ईश्वरकूँ कर्ता सिद्ध करने का अनुमान सिद्ध न हुआ ।

ओर कहो कि तुम ईश्वर में यत्न जानि करिकैं कर्ता पणाँ जानाँ हो तो यत्न एक मानाँ हो अथवा नाना यत्न मानाँ हो ज्यो कहो कि एक ही यत्न मानाँ हैं तो सृष्टि स्थिति प्रलय इनमेंतैं एक ही निरन्तर सिद्ध होणाँ चाहिये ज्यो कहो कि नाना यत्न मानाँ हैं तो सृष्टियत्न स्थितियत्न प्रलय यत्न ये नित्य मानणें पड़ेगे तो ये परस्पर बिरुद्ध होखेतैं सृष्टि स्थिति प्रलय इनमें तैं एक बी सिद्ध नहीं हो सकैगा ज्यो कहो कि यत्न तो एक ही मानाँ हैं परन्तु जिस क्रमतैं सृष्टि स्थिति प्रलय हाँय हैं उनकै अनुकूल उस यत्न का स्वरूप मानाँगे तो हम पूछैं हैं कि तुम सृष्टि स्थिति प्रलय इनकूँ देखि करिकैं ईश्वर में उनकै अनुकूल यत्न कल्पना करो हो अथवा ईश्वर में वैसा यत्न है यातैं उसकै अनुकूल सृष्टि स्थिति प्रलय मानाँ हो ज्यो कहो कि सृष्टि स्थिति प्रलय इनकूँ देखि करिकैं इनकै अनुकूल यत्न कल्पना करै हैं तो हम कहैं हैं कि परमेश्वर के अचिन्त्य अलौकिक ज्ञानमें जिस प्रकारतैं सृष्टि स्थिति प्रलय इनकूँ विषय किये हैं तैसैं ही सृष्टि स्थिति प्रलय हाँय हैं ऐसैं ही कल्पना करो तो कहा हानि है ज्यो कहो कि हानि नहीं तो गुण बी तो नहीं कि जातैं ऐसैं कल्पना करै तो हम कहैं हैं कि देखो ईश्वर में यत्न बी नहीं मानणाँ पडाँ ओर सृष्टि स्थिति प्रलय बी सिद्ध हो गये लाघव बी हुआ ओर कार्य बी हो गया ओर ईश्वरकूँ कर्ता बी नहीं मानणाँ पडाँ ओर ईश्वर बिना कार्य हुये बी नहीं इसके सिवाय अर्थात् इससैं अधिक तुम कोनसा गुण चाहो हो सो कहो ज्यो कहो कि इस कल्पना में गुण तो

बहुत हैं परन्तु हमारे मतमें ईश्वर में नित्य यत्न होखें तैं कर्त्ता पणों मा-
न्यां है सो सिद्ध न हुआ इतनीं सी हानि है तो हम कहें हैं कि बहुगुण
लाभमें अल्प हानिकी दृष्टि कोई भी विवेकी मनुष्य करै नहीं यातैं ये दृष्टि
तुमारे भी नहीं होणी चाहिये ज्यो कहो कि इस कल्पना सैं तो हमारा
मत नष्ट होय है यातैं ऐसैं मानैंगे कि ईश्वर में जैसा यत्न है उसकै अनु-
कूल सृष्टि स्थिति प्रलय होयें हैं तो हम कहें हैं कि उस यत्न का प्रत्यक्ष तो
होय नहीं यातैं जीवकू दृष्टान्त वषाय करिकें ईश्वर में यत्न सिद्ध करोगे
सो जीवमें कर्त्तापणों पहिले कही युक्तितैं सिद्ध नहीं यातैं ऐसैं मानलां
असङ्गत है ।

और विचार करो कि जीवकू कर्त्ता मानि बी लेखो तो बी जीवके
दृष्टान्त तैं ईश्वर में कर्त्तापणों मानलां तुमारे मतसैं हीं सिद्ध हो सकै नहीं
काहेतैं कि तुमनें हीं ऐसैं मान्यां है कि जीवमें प्रथम इष्टसाधनता ज्ञान
अर्थात् ये मेरा सुखसाधन है ऐसा ज्ञान होय है पीछें इच्छा होय है पीछें
यत्न होय है पीछें कार्य होय है अब ज्यो ईश्वर में जीवके दृष्टान्त सैं कर्त्ता-
पणों सिद्ध करोगे तो प्रथम इष्टसाधनताज्ञान ईश्वर में मानलां पड़ेगा
सो ज्ञान ईश्वर में वण सकै नहीं काहेतैं कि ईश्वर में तुम सुख मानों नहीं
और इष्ट नाम सुखका है तो ईश्वर में सुखसाधनताज्ञान कैसैं हो सकै
अब ज्यो ईश्वर में इष्टसाधनताज्ञान नहीं तो इच्छा कहाँ और इच्छा
नहीं तो यत्न कहाँ ज्यो यत्न नहीं तो ईश्वर तुमारे मतसैं हीं कर्त्ता कैसैं
सिद्ध होसकै ।

और कहो कि तुम ईश्वर में जे ज्ञान इच्छा यत्न हैं तिनकू समुचित
कारण मानों हो अथवा व्यक्त अर्थात् अलग अलग कारण मानों हो ज्यो
कहोकि अलग अलग कारण मानैं हैं तो ज्ञान इच्छा यत्न इनमें तैं एकसैं हीं
जगत् हो जायगा तो दोय व्यर्थ होयेंगे अर्थात् ज्ञानसैं हीं जगत् सिद्ध हो
गा तो इच्छा और यत्न ये व्यर्थ होयेंगे और इच्छा तैं हीं जगत् होगा तो
ज्ञान और यत्न ये व्यर्थ होंगे और ज्यो यत्न सैं हीं जगत् होगा तो ज्ञान
और इच्छा ये व्यर्थ होंगे ज्यो कहो कि दोय व्यर्थ होते हैं तो हो हम एकतैं हीं
जगत् की उत्पत्ति मानैंगे तो ईश्वर कर्त्ता सिद्ध हो गया तो हम कहें हैं कि
वनिगमना नहीं होखें तैं इन ज्ञान इच्छा यत्नों में किसी बी एक सैं जगत्

भी उत्पत्ति नहीं हो सके ज्यो कहो कि ईश्वर के ज्ञान इच्छा यत्र ये समु-
दित कारण हैं तो हम पूछें हैं तुम हीं कहो इनकूँ समुदित कैसे
मानों हो ज्ञान इच्छा यत्न ऐसै समुदित मानों हो अथवा
इच्छा यत्न ज्ञान ऐसै समुदित मानों हो अथवा यत्न ज्ञान इच्छा ऐसै
समुदित मानों हो अथवा इच्छा ज्ञान यत्न ऐसै समुदित मानों हो अथवा
ज्ञान यत्न इच्छा ऐसै समुदित मानों हो अथवा यत्न इच्छा ज्ञान ऐसै
समुदित मानों हो तो विनिगमना नहीं होणें तैं इनमें तैं कोई प्रकार सैं
वी समुदित नहीं मान सकोगे यातैं ज्ञान इच्छा यत्न इनकूँ समुदित
कारण मानणें नहीं वणें सके तो ईश्वर कर्ता कैसे हो सके ।

ज्यो कहो कि—

“ सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म , ,

ऐसै तैत्तिरीय उपनिषद् में श्रुति है तो सत्य नाम नित्य का है
और ज्ञान नाम चैतन्य का है अनन्त शब्द व्यापककूँ कहै है तो इस श्रुति
का अर्थ ये हुवा कि ब्रह्म ज्यो परमात्मा से नित्य है और चैतन्य है और
व्यापक है तो परमात्मा में ज्ञान सिद्ध हो गया और ऐतरेय उप-
निषद् में—

“ स ईक्षत लोकान्नु सृजा , ,

ऐसै लिखा है इसका अर्थ ये है कि वो देखता हुवा लोकोंकूँ रच-
णों की इच्छा करिकें तो परमात्मा में इच्छा सिद्ध हो गई और तैत्तिरीय उप-
निषद् में लिखा है कि—

“ स तपोऽतप्यत स तपस्तप्त्वा सर्वमसृजत

यदिदं किञ्चन , ,

इसका अर्थ ये है कि वो तप करता हुवा वो तप करिकें सर्वकूँ
पैदा करता हुवा ज्यो ये कुछ है तो परमात्मा में यत्न सिद्ध हो गया यातैं
परमात्मा में ज्ञान इच्छा यत्न मानें हैं तो हम कहें हैं कि ऐसै श्रुति के
कथन तैं ईश्वर में ज्ञान इच्छा यत्न मानों तो हमारे कुछ वी विवाद नहीं
काहे तैं कि उन हीं उपनिषदों में श्रुताश्वतर शाखा है तहां ऐसै
लिखा है कि—

“ तस्मान्मायी सृजते विश्वमेतत् ”

इसका अर्थ ये है कि नाया करिकें युक्त परमात्मा इस विश्वको पैदा करै है तो इस श्रुति का ये तात्पर्य हुआ कि परमात्माके निज रूप में कर्तापणाँ नहीं है मायारूप उपाधि की दृष्टिसे परमात्मा नैं कर्तापणाँ है और तैत्तिरीय उपनिषद् नैं लिखा है कि—

“ सोऽकामयत् बहु स्यां प्रजायेय ”

इस का अर्थ ये है कि वो इच्छा करता हुआ बहुत होवूँ पैदा होवूँ तो इस श्रुति का ये तात्पर्य हुआ कि परमात्मा ही बहुत हुआ है जगत् रूप करिकें और मुण्डकोपनिषद् नैं लिखा है कि—

तदेतत्सत्यं यथा सुदीप्तात् पावकाद्विस्फुलिङ्-
गाः सहस्रशः प्रभवन्ते सरूपास्तथाऽक्षराद्विवि-
धाः सौम्य भावाः प्रजायन्ते तत्र चैवाऽपि-
यन्ति ”

इसका अर्थ ये है कि सो ये सत्य है जैसे प्रज्वलित अग्नि तैं विस्फुलित्क अर्थात् तँगारा हजारों पैदा होयें हैं स्रृश तैसैं परमात्मा तैं नाना प्रकार के हे सौम्य भाव अर्थात् पदार्थ पैदा होयें हैं उस ही में प्रवेश कर जायें हैं तो इस श्रुति का ये तात्पर्य हुआ कि जैसे अग्नि तैं उत्पन्न अग्नि के कणें जे हैं ते अग्नि ही हैं तैसैं परमात्मा तैं उत्पन्न ह्यो जगत् सो परमात्माही है और उन ही श्रुतियों में ऐसैं लिखा है कि वो परमात्मा ही जीव हो करिकें देहमें प्रवेश किया है जीव शब्द का अर्थ प्राणोंका धारण करने वाला ऐसा है यातैं शरीर में प्रवेश किया परमात्मा जीव नामको पाया है अब उयो श्रुतिके कथन तैं परमात्मा नैं ज्ञान इच्छा यत्न मानों तो श्रुतिसे ही जीव और जगत् इनको परमात्माही जानों तो सारे विवाद निवृत्त जावें और परमानन्द तैं पूर्ण हो जावो परन्तु इनके अद्वैतके संस्कार दृढ़ हैं तिनके ऐसैं जानणों कठिन है और ह्यो कदाचित् कोई प्रकार तैं जानि वी जेवें तो ऐसैं जाणणों अत्यन्त ही कठिन है ।

अब कहो तुन नैं श्रुति के मुखतैं परमात्मा में ज्ञान इच्छा यत्न मानें नो तो ठीक है परन्तु इनको नित्य कैसे कहो हे उयो कहाकि

जीव के ज्ञान इच्छा यत्न अनित्य हैं यातैं परमेश्वर मैं जीव की अपेक्षा ये ही विलक्षणपणा है कि उस मैं ये गुण नित्य हैं तो हम कहैं हैं कि तुम ईश्वर बणावो हो अथवा ईश्वर जैसा है तैसा वर्णन करो हो ज्यो कहे कि हम तो ईश्वर बणावैं नहीं किन्तु ईश्वर है तैसा वर्णन करैं हैं तो हम कहैं हैं कि तुम ही विचार करो एक मैं बहुत हो जावूँ ये इच्छा ईश्वर मैं प्रलय समय मैं कैसैं बणैं सकै ज्यो प्रलय समय मैं ये इच्छा परमेश्वर मैं रहै तो प्रलय होवै ई नहीं काहेतैं कि श्रुति परमेश्वरकूँ सत्यसङ्कल्प वर्णन करै है यातैं प्रलय काल मैं सृष्टि हो जाय ज्यो कहे कि प्रलयकाल मैं सारे पदार्थों के अभाव रहैं हैं यातैं अभावों की सृष्टिसानि लेवैं ने तो हम कहैं हैं कि प्रलय काल मैं तो अभाव ओर भाव तुमारे नानें देनूँ हूँ रहैं नहीं काहेतैं कि सृष्टि का पूर्वकाल ओर सृष्टि का उत्तर काल इनका नाम प्रलय है तो सृष्टि के आदि की ये श्रुति है कि—

“सदेव सौम्येदमग्र आसीत्,,

इसका अर्थ ये है कि पूर्व काल मैं हे सौम्य ये जगत् सत् नाम परमात्मा हूँ हुवा तो इस श्रुति मैं एव शब्द है इसका अर्थ भाषा के साँहि हैं ही ऐसा है तो इस शब्द का ये स्वभाव है कि ये शब्द जिस शब्द के अगाडी होय उस शब्द का ज्यो अर्थ उससैं जुदे पदार्थों के निषेधकूँ कहै है जैसैं यहाँ घट ही है इस वाक्य मैं ही शब्द घट शब्द के अगाडी है तो घट पदार्थतैं जुदे पदार्थों के निषेधकूँ कहै है तैसैं सृष्टि के आदि की श्रुति मैं ये शब्द अर्थात् ही इस अर्थ का कहणें वाला एव शब्द सत् शब्द के अगाडी है तो सत् तैं जुदे सर्व पदार्थों के निषेधकूँ कहैगा तो प्रलय मैं अभावों की सृष्टि कैसैं हो सकै ओर—

“सर्वे आत्मानः समर्पिता निरञ्जनः परमं

साम्यमुपैति,,

ये प्रलयकाल की श्रुति है इसका अर्थ ये है कि सारे आत्मा अर्पण किये परमात्मा का परम साम्य अर्थात् परमात्मा का अभेद प्राप्त होय है ज्यो कहे कि साम्य शब्द तो सदृश पणैकूँ कहै है आप इस का अभेद अर्थ कैसैं कहे हो तो हम कहैं हैं कि हम तो साम्य शब्द का अर्थ अभेद

नहीं कहें किन्तु परमसाध्य शब्द का अर्थ अभेद कहें हैं उस से भिन्न और उसके बहुत धर्मों करिष्ये युक्त होय से तो सम और ज्यो की ही होय से। परम सम ज्यो कहे कि ये अर्थ आप कोन अनुभवतें करो हे तो हम कहें हैं कि सृष्टि के आदि की श्रुति के अर्थ के अनुभव तें करें हैं ज्यो ऐसा अर्थ न करें तो सृष्टि के आदि की श्रुति और प्रलय की श्रुति इन दोनों श्रुतियों की एक यावत् अर्थात् एकार्थकता होय नहीं ज्यो कहे कि ये दोनों श्रुति तो भिन्न समय की हैं यातें एकार्थकता करणाँ निष्फल है तो हम कहें हैं कि सृष्टि का आदि और सृष्टि का अन्त सृष्टि के न होणों में बराबर हैं ज्यो कहे कि आदि और अन्त बराबर कैसे हो सकें तो हम कहें हैं कि आदि अन्त व्यवहार तो आपेक्षिक है सृष्टि के न होणों के काल तो दोनों ही हैं ज्यो कहे कि आदि अन्त व्यवहार आपेक्षिक है तो आदि अन्त में अन्त आदि व्यवहार भी होणाँ चाहिये तो हम कहें हैं कि देखो सृष्टि का पूर्व काल पूर्व सृष्टि की आपेक्षा प्रलयकाल है और इस सृष्टि की आपेक्षा सृष्टि का आदि काल है ऐसे ही भविष्यत् प्रलय में समुक्त ज्यो कहे कि इस सृष्टि के पूर्व की सृष्टि रही इस में कहा प्रमाण तो एग कहें हैं कि—

“धाता यथापूर्वमकल्पयत्,”

ये श्रुति प्रमाण है इस का अर्थ ये है कि परमेश्वर नैं जैसे पहिले जगत् रचा तैसे ही जगत् रचदिमा ज्यो कहे कि भविष्यत् प्रलय के पीछे की सृष्टि होगी इस में कहा प्रमाण तो हम कहें हैं कि मृत प्रलय के पीछे ये सृष्टि भई तैसे ही सृष्टि भविष्यत् प्रलय के पीछे की होगी ये अनुभव ही प्रमाण है अब विचार करि की देखो कि प्रलय काल में परमात्मा में इच्छा सिद्ध न भई तो ईश्वर की इच्छा नित्य कैसे जानी जाय ईश्वर की इच्छा नित्य सिद्ध न भई तैसे ईश्वर का यत्न की नित्य सिद्ध नहीं होगा ज्यो कहे कि ईश्वर का ज्ञान की इच्छा और यत्न इन की सर्वत्र अनित्य मानणाँ पड़ेगा तो हम कहें हैं कि परमात्मा का ज्ञान अनित्य नहीं है किन्तु नित्य है ज्यो कहे कि ग्यायशास्त्र का मत ये है कि विषय के नहीं होणों तें ज्ञान का ज्ञानपणाँ रहे नहीं तो प्रलय काल में कोई भी भाव अभाव नहीं होखें तें ईश्वर का ज्ञान नित्य कैसे मान्य जाय तो हम कहें हैं कि ईश्वर का ज्ञान प्रलय काल में ईश्वरकूँ ही विषय करेगा यातें विषय का न होणाँ न हुआ यातें ईश्वर का ज्ञान नित्य है ज्यो कहे।

कि परमात्मा का ज्ञान परमात्माकूँ विषय करै है यामैं प्रमाण कहा तो हम कहैं हैं कि गीता के दशम अध्याय में अर्जुन नैं कही है कि—

“स्वयमेवात्मनात्मानं वेत्थ त्वं पुरुषोत्तम,,

इस का अर्थ ये है कि हे पुरुषोत्तम आप ही आप सैं आपकूँ जानैं हे। ज्यो कहे। कि इस कथन तैं तो परमात्मा ज्ञानरूप सिद्ध होय है काहेतैं कि इस कथन में जाणणाँ और जाणणैवाला और जाणयँ गया ये तीनों एक मालुम होय हैं तो ईश्वर में ज्ञान सिद्ध न हुवा किन्तु ईश्वर ज्ञानरूप सिद्ध हुवा तो न्याय शास्त्र में ईश्वरकूँ नित्य ज्ञान का आश्रय कहा है सो कैसे हो सके इसका उत्तर कहा तो हम कहैं हैं कि इसका उत्तर तो न्यायशास्त्र के आचार्योंकूँ पूछो उननैं ही ईश्वरकूँ ज्ञान का आश्रय कहा है देखो उननैं इतना बी विचार न किया कि ईश्वरकूँ ज्ञान का आश्रय मानैगे तो ईश्वर जड़ सिद्ध होगा काहेतैं कि उननैं ज्ञानकूँ गुण मान्यौ है और ईश्वरकूँ द्रव्य मान्यौ है तो ईश्वर चैतन्य तैं जुदा पदार्थ होणैं तैं जड़ ही सिद्ध होय जैसे उन के मत में ज्ञान तैं जुदा पदार्थ होणैं तैं जीव ज्यो है सो जड़ है याहीतैं मुक्तावस्था में जीव की जड़रूप करिकैं स्थिति न्यायशास्त्र में मानी है ऐसैं परमात्मा ज्ञान रूप तो सिद्ध होगया ।

अब हम ये पूछैं हैं कि तुम परमात्मा में सुख नहीं मानौं हो सो कोन प्रमाण तैं नहीं मानौं हो ज्यो कहो कि—

“असुखम्,,

ये श्रुति है इस का अर्थ ये है कि परमात्मा में सुख नहीं है तो हम कहैं हैं कि—

“प्रज्ञानमानन्दं ब्रह्म,,

ये ब्रह्मदारण्यक की श्रुति है इस का अर्थ ये है कि ब्रह्म जो परमात्मा सो ज्ञान रूप है और आनन्द रूप है तो परमात्मा में आनन्द सिद्ध हो गया ज्यो कहो कि—

“असुखम्,,

इस श्रुति की कहा गति होगी तो हम कहैं हैं कि इस श्रुति की एक गति तो ये है कि सुख नाम विषय सुख का है तो असुख शब्द करिकैं

श्रुति परमात्मामें विषय सुख का निषेध करे है ज्यो कहो कि सुख आनन्द ये दोनों शब्द तो पर्याय हैं अर्थात् एक ही अर्थ के कहणें वाले हैं तो इस श्रुति की दूसरी गति ये है कि परमात्मामें सुखके आधारपणाँका निषेध करे है अर्थात् परमात्माकूँ सुखरूप कहेहैं ऐसैं परमात्मा सच्चिदानन्द रूप सिद्ध हुवा ।

ज्यो कहो कि परमात्मा सच्चिदानन्दरूप हुवा तो जीव सच्चिदानन्द कैसैं होय ये तो अनित्यज्ञानवाला है और नानाप्रकार के दुखोंकूँ भोगणेंवाला है तो हम पूछैं हैं कि तुम जीव का स्वरूप जड मानों हो तो तुमनैं जीव का जडपणाँ देखा है अथवा नहीं ज्यो कहो कि जीव का जडपणाँ हमनैं देखा है तो हम पूछैं हैं कि तुमनैं जीव का जडपणाँ किस समय नैं देखा है ज्यो कहो कि सुपुसिमें देखा है तो हम कहैं हैं कि सुपुसि नैं ज्ञान सिद्ध होगया काहेतैं कि ज्यो सुपुसिमें ज्ञान न होता तो जडपणाँकूँ कैसैं जाणेंते ज्यो कहो कि नहीं देखा है तो सुपुसिमें जीवकूँ जड कहणाँ असङ्गत हुवा काहेतैं कि जागणें के पीछैं तुमकूँ ऐसा ज्ञान होय है कि नैं जड होकर सूता रहा तो ये ज्ञान अनुभव है अथवा स्मरण है सो कहो ज्यो कहो कि अनुभव है तो ये कथन असङ्गत है काहेतैं कि अनुभव तो विषय मौजूद होय तब होय है सो जीव का जडपणाँ जागृत अवस्थामें मौजूद नहीं यातैं नैं जड होकर सूता रहा ये ज्ञान अनुभव होसके नहीं ज्यो कहो कि स्मरण है तो हम पूछैं हैं कि स्मरण अनुभव होय तिसका ही होय है अथवा जिसका अनुभव न होय उसका बी स्मरण होय है ज्यो कहो कि जिसका अनुभव न होय उसका भी स्मरण होय है तो हम कहैं हैं कि तुमकूँ सारे जगत् के पदार्थों का स्मरण होणाँ चाहिये काहेतैं कि तुमकूँ सारे जगत् के पदार्थों का अनुभव नहीं है ज्यो कहो कि अनुभव होय उसका ही स्मरण होय है तो तुमारा जडपणाँ सुपुसि नैं नहीं दीखा है ये कथन असङ्गत हुवा काहेतैं कि ज्यो सुपुसिमें जडपणाँ का अनुभव न होय तो जागृत अवस्थामें जडपणाँ का स्मरण कैसैं हो सके यातैं सुपुसिसमय नैं तुमारे कथन तैं ही जीवमें ज्ञान सिद्ध होगया ।

अब कहो तुम जीवके ज्ञानकूँ अनित्य मानों हो तो जीवमें ज्ञानकी वरपति बी मानों ही नै तो हम पूछैं हैं कि तुम ज्ञानके कारण किनकूँ

मानों हो ज्यो कहे कि ज्ञानका समवायि कारण तो जीव है और असमवायि कारण जीवका और मनका संयोग है और ईश्वरकूँ आदि लेकें ज्ञान के निमित्त कारण हैं तो हम कहें हैं कि सुषुप्ति में ज्ञान होना चाहिये काहेतैं कि सुषुप्ति में सारे कारण मौजूद हैं ज्यो कहे कि और कारण तो सर्व मौजूद हैं परन्तु चर्म का और मनका संयोग ज्ञानसामान्य का अर्थात् सर्वज्ञानोंका कारण है सो सुषुप्ति में वणें सके नहीं काहेतैं कि उस समय में मन पुरीतति नाम ज्यो नाही तामें प्रवेश कर जाय है उस नाहीमें चर्म नहीं है तो हम पूछें हैं कि जब मन पुरीतति में प्रवेश कर जाय है तब ज्ञान होवै नहीं तो अज्ञान रहेगा तो अज्ञान का प्रत्यक्ष तो तुम सुषुप्ति में मानोंगे नहीं काहेतैं कि बाह्य प्रत्यक्ष में तुम इन्द्रिय और मन इन के संयोगकूँ कारण मानों हो और मानस प्रत्यक्ष में आत्मा और मन इनका संयोग और चर्म और मन इन का संयोग ऐसैं दोय संयोगोंकूँ कारण मानों हो तो अज्ञान बाह्य पदार्थ तो है नहीं यातैं इन्द्रिय और मन इनके संयोग की अपेक्षा तो अज्ञान के प्रत्यक्ष में है नहीं तो अज्ञान के प्रत्यक्ष में मानसप्रत्यक्षकी ज्यो सामग्री उसकी अपेक्षा होगी सो वणें सके नहीं काहेतैं कि यद्यपि पुरीतति में मन प्रवेश कर गया तब आत्मा का और मनका संयोग तो है परन्तु चर्म का और मन का संयोग नहीं है काहेतैं कि तुम पुरीतति में चर्म नहीं मानों हो तो कहे तुम सुषुप्ति में अज्ञान कैसे सिद्ध करो हो ज्यो कहे कि प्रत्यक्ष सामग्री नहीं है तो सुषुप्ति में अनुमान तैं अज्ञान सिद्ध करैंगे तो हम पूछें हैं तुम वो अनुमान कहे परन्तु दृष्टान्त ऐसा कहे कि ज्यो तुमारे और हमारे दोनूँके सम्मत होय अर्थात् जिस दृष्टान्तकूँ तुम वी मानों और हम वी मानें ज्यो कहे कि जैसेँ मूर्छा में द्वैत की प्रतीति नहीं है यातैं मूर्छामें अज्ञान है तैसेँ सुषुप्ति में वी द्वैतकी प्रतीति नहीं है यातैं अज्ञान है इस अनुमान तैं सुषुप्ति में अज्ञान सिद्ध होगया तो हम पूछें हैं कि तुम मूर्छा में ज्यो अज्ञान है उसका वी प्रत्यक्ष तो मानोंगे नहीं यातैं मूर्छा में अज्ञानकूँ किसके दृष्टान्त तैं सिद्ध करोगे ज्यो कहे कि सुषुप्ति के दृष्टान्त तैं सिद्ध करैंगे तो हम पूछें हैं कि तुमारी सुषुप्तिकूँ दृष्टान्त करोगे अथवा अन्यकी सुषुप्तिकूँ दृष्टान्त करोगे ज्यो कहोकि हमारी सुषुप्ति में तो बिबाद है यातैं अन्य की सुषुप्तिकूँ दृष्टान्त करैंगे तो हम कहें कि

तुम्हारा अनुभव विलक्षण है कि अपरणी सुषुप्तिकूँ तो जागूँ नहीं और अन्य की सुषुप्तिकूँ जागूँ है ज्यो कहो कि अन्य की सुषुप्ति का प्रत्यक्ष अनुभव तो है नहीं यातैं ऐसा अनुमान करेंगे कि जैसे चेष्टा करिके रहित हूँ यातैं मैं सुषुप्तिवाला हूँ तैसेँ अन्य पुरुष वी चेष्टा करिके रहित है यातैं सुषुप्ति वाला है ऐसे अनुमान तैं अन्य पुरुष में सुषुप्तिकूँ सिद्ध करेंगे तो हम कहें हैं कि तुम्हारी सुषुप्ति का तुम अनुभव मानों ज्यो सुषुप्ति का तुम अनुभव नहीं मानोंगे तो इसके दृष्टान्त तैं अन्य की सुषुप्तिकूँ कैसेँ सिद्ध करोगे यातैं अपरणी सुषुप्ति में अनुभव मानणाँ हीँ पड़ेगा ज्यो सुषुप्तिमें अनुभव मान्याँ तो उसकूँ नित्य वी मानणाँ हीँ पड़ेगा काहेतैं कि तुमनेँ ज्यो ज्ञान की उत्पत्ति का कारण माना है वो सुषुप्ति में नहीं है अर्थात् चर्म का ओर मनका संयोग सुषुप्ति में नहीं है अब ज्यो सुषुप्तिका अनुभव नित्य सिद्ध हुवा तो जिसकूँ जीव मान्याँ सो परमात्मा हीँ सिद्ध हुवा काहेतैं कि परमात्मा पहिलेँ नित्यज्ञान रूप सिद्ध होगया है ।

ज्यो कहे कि जीव नित्य ज्ञानरूप हुवा तो वी परमात्मा तैं तो भिन्न हीँ है ऐसे मानेंगे तो हम पूछें हैं कि तुम भेद कितनेँ प्रकार के मानों हो ज्यो कहे कि भेद हम तीन प्रकार के मानें हैं तिनमें एक तो स्वगत भेद है जैसेँ वृक्ष में पत्र पुष्पादिक के कमती ज्यादा होणें तैं भेद मालूम होय है और दूसरा सजातीय भेद है सो एक वृक्ष में दूसरे वृक्षका भेद है और तीसरा विजातीय भेद है सो वृक्ष में पाषाणादिक का भेद है सो जीव सावयव नहीं यातैं तो जीवमें स्वगत भेद वणें सके नहीं और जीव परमात्मा सेँ विजातीय नहीं यातैं जीव में विजातीय भेद नहीं है किन्तु सजातीय भेद है तो हम कहें हैं कि ये कथन तुम्हारा असङ्गत है काहेतैं कि किञ्चित् विलक्षणता बिना भेद हो सके नहीं ज्यो किञ्चित् विलक्षणता बिना वी भेद होय तो आपका भेद आपमें वी रहणाँ चाहिये यातैं जीव परमात्मा हीँ है ।

ज्यो कहे कि जीव नित्यज्ञान रूप है तो वी जन्यज्ञानका आश्रय है ये ही जीव में परमात्मा तैं विलक्षणता है तो हम पूछें हैं कि तुम जन्य ज्ञान किसकूँ कहे हो ज्यो कहे कि पुरीतति नाडी में तैं जय मन बाहिर आवै है तब आत्मा का ओर मनका ज्यो संयोग होय है उससेँ ज्यो ज्ञान पैदा होय है सो जन्य ज्ञान है तो हम कहें हैं कि आत्मा का ओर मनका

संयोग तो वणैहीं नहीं काहेतैं कि आत्मा और मन इन दोनूँ द्रव्योंकूँ तुम निरवयव मानौं हो और संयोगकूँ तुम अव्याप्यवृत्ति मानौं हो अर्थात् संयोग का ये स्वभाव है कि ये जहाँ होवै उसके एक देशमें तो आप रहै है और उस ही के अन्य देशमें संयोग का अभाव रहै है जैसे वृक्ष में वानर का संयोग है तो शाखा देशमें है और मूल देशमें नहीं है अब ज्यो आत्मा और मन इनका संयोग मानौंगे तो संयोग अव्याप्यवृत्ति नहीं हो सकैगा काहेतैं तुमारे मतमें आत्मा और मन इनकूँ निरवयव मानै हैं यातैं इनमें देश वणै सके नहीं अब ज्यो आत्मा का और मनका संयोग नहीं होसका तो मनका मानणाँवी असङ्गत हुवा काहेतैं तुमनैमनके संयोग तैं आत्मा में ज्ञानकी उत्पत्ति मानो है सो मनका संयोग आत्मा में वणै सके नहीं यातैं मनका मानाणाँ व्यर्थ है ।

ज्यो कहे।कि इस सनयमें कितनै हौं मनुष्य ऐसैं कहै हैं कि संहिता ही वेद है सो संहिता में कहीं बी जीव और परमात्मा का अभेद वर्णन है नहीं यातैं इनका अभेद मानणाँ असङ्गत है तो हम कहै हैं कि वाजसनेय संहिता में पुरुष सूक्त है जिसका पाठ परमात्माके नैवेद्य अर्पण करण के समय में सकल ब्राह्मण करै हैं उसमें ये मंत्र है कि—

“ पुरुष एवेदं सर्वं यद्भूतं यच्च भाव्यम् उता-
मृतत्वस्थेशानो यदन्नेनातिरोहति ,,

इसका अर्थ ये है कि ये ज्यो दीखता है सो और ज्यो हो गया सो और ज्यो होगा सो सर्व पुरुष ही अर्थात् परमात्मा हौं है ज्यो अन्न करिकै अर्थात् अन्नका विकार ज्यो शरीर ता करिकै ढका है सो असृत्तत्वका अर्थात् मोक्षका स्वामी है तो इस श्रुतिका तात्पर्य ये हुवा कि भूत भविष्यत् वर्तमान ज्यो सर्व है सो परमात्मा हौं है मोक्षका स्वामी वो शरीर सैं ढका है अर्थात् शरीर के होणै तैं अपणैं निज सच्चिदानन्दरूप करिकै नहीं दीखै है तो ये सिद्ध हुवा कि संहितावाँ में बी अभेद प्रतिपादन है ऐसे अर्थ के प्रतिपादक मन्त्र संहितावाँ में बहुत हैं हमनै यहाँ ग्रन्थके विस्तरभयतैं नहीं लिखे हैं यातैं ज्यो ये कहै है कि संहिता में अभेद वर्णन नहीं है वो सूख है और ज्यो ये कहै है कि उपनिषद् वेद नहीं हैं वो बी सूख है काहेतैं कि उपनिषदाँकूँ वेदान्त नाम करिकै सकल शिष्ट व्यवहार करते चले आवै हैं

वेदान्त शब्द का वेद का अन्त भाग ये अर्थ हैं यातें उपनिषद् सर्व वेदही हैं ।

ज्यो कहे कि सुषुप्ति में ज्यो आप में ज्ञान नित्य सिद्ध किया उसका वर्णन न्यायशास्त्र में नहीं है इसका कारण कहा अपि तो सारे सर्वज्ञ रहे तो हम कहें हैं कि न्याय शास्त्र में उस ज्ञानकू अनुव्यवसाय नाम ज्ञान कहें हैं देखो अनुव्यवसाय ज्ञानकू स्वप्रकाश * कहा है ओर हम वी सुषुप्ति

* ज्यो कहे कि न्याय मतवाले तो ज्ञानकू स्वप्रकाश मानें नहीं जब घटादिक का प्रकाश घटादिक के ज्ञान तैं होय है उस काल में घटादिक का प्रकाश भयें वी घटादिक का ज्ञान ओर इसका आश्रय आत्मा इन दोनों का प्रकाश होवै नहीं ओर जब अनुव्यवसाय ज्ञान होय है तब घटादि विषय सहित ओर आत्म सहित घटादि ज्ञान का प्रकाश होवै है परन्तु अनुव्यवसाय का प्रकाश होवै नहीं ओर जब अनुव्यवसाय गोचर अनुव्यवसाय होय है तब प्रथम अनुव्यवसाय का प्रकाश होवै है ओर द्वितीय अनुव्यवसाय अप्रकाशित ही रहै है न्याय मत में घट का प्रकाश हो करिके "अयं घटः" ये व्यवहार होय है घट व्यवहार में घट ज्ञान के प्रकाश की अपेक्षा नहीं ओर जब घट ज्ञान का व्यवहार इष्ट होय तब अनुव्यवसाय में घट ज्ञान का प्रकाश हो करिके घट ज्ञान का व्यवहार होय है ओर अनुव्यवसाय के प्रकाश की अपेक्षा नहीं जो ज्ञानान्तर प्रकाशित ज्ञान से विषय का प्रकाश होवै तो न्याय मत में अनवस्था दोष होवै यातें अप्रकाशित ज्ञान से ही विषय का प्रकाश होवै है ऐं से न्याय मत में ज्ञान स्वप्रकाश नहीं है—

तो हम कहें हैं कि न्याय की ये प्रक्रिया है कि जब घटादिक का प्रत्यक्ष होय है तिस के पूर्ब घट और घटत्व एतदुभयविषयक निर्विकल्पक ज्ञान होय है तदनन्तर "अयं घटः" इत्याकारकसविकल्पक ज्ञान होय है निर्विकल्पक ज्ञान का प्रत्यक्ष होवै नहीं ये अतीन्द्रिय है अतीन्द्रिय शब्द का अर्थ अप्रत्यक्ष है अर्थात् ये ज्ञान अनुमेय है तो इस कथन तैं ये अर्थ सिद्ध हुवा कि इस के अनन्तर जायमान सविकल्पक ज्ञान अतीन्द्रिय नहीं है अर्थात् इसका प्रत्यक्ष होय है तो हम पूछें हैं कि प्रत्यक्षात्मक जितने सविकल्पक ज्ञान हैं उनका सर्व का प्रत्यक्ष होय है अथवा यत्कि-

के ज्ञानकूँ स्वप्रकाश कहैं हैं ज्यो कहो कि अनुव्यवसाय ज्ञानका ज्ञान है उस चिन्त ज्ञानों का अर्थात् अयावज्ज्ञानों का तो तुम ये ही कहो कि अयावज्ज्ञानों का काहेतैं कि तुमनैं पूर्व ये कही है कि जब घटज्ञान का व्यवहार इष्ट होय तब अनुव्यवसाय सैं घटज्ञान का प्रत्यक्ष होय है तो जिन जिन ज्ञानों का व्यवहार इष्ट नहीं होगा उन ज्ञानों को विषय करने वाले अनुव्यवसाय वी नहीं हेँगे ज्यो तत्तद्विषयक अनुव्यवसाय नहीं भये तो वे ज्ञान अप्रत्यक्ष हेँगे ओर उन ज्ञानों सैं विषयों का प्रकाश मानों हो तो उन सैं तो स्वप्रकाशता सिद्ध हो गई काहे तैं कि जो ज्ञान ज्ञानान्तर सैं अप्रकाशित हुवा विषय का प्रकाशक होय सो ही स्वप्रकाश ज्ञान है यातैं ही वेदान्त ग्रन्थों सैं साक्षीकूँ स्वप्रकाश कहा है तो ये ज्ञान साक्षि रूप ही सिद्ध भये यातैं न्याय मत सैं कोई वी ज्ञान स्वप्रकाश नहीं है ये कथन असङ्गत हुवा जो कहे कि स्वप्रकाश शब्द का यौगिक अर्थ त्यागि करि कैं पारिभाषिक अर्थ करणें का तात्पर्य कहा है तो हम कहैं हैं कि यौगिक अर्थ करणें सैं कर्मकर्तृ विरोध होय है यातैं इस अर्थ का त्याग किया है—

ओर देखो कि विद्यारण्य स्वामी सैं “अवेद्यत्वे सति अपरोक्षत्वन” ये स्वप्रकाश का लक्षण कहा है इसका अर्थ ये है कि ज्ञानान्तर का अधिषय हुवा प्रत्यक्ष होय सो स्वप्रकाश तो ये लक्षण वी अनिष्टव्यवहार जो घट ज्ञान तासैं न्यायमत सैं बणैं है काहे तैं कि न्याय मत सैं घट ज्ञानकूँ प्रत्यक्षात्मक तो मान्याँ हीँ है ओर जिन घट ज्ञानों का व्यवहार इष्ट नहीं न्याय की प्रक्रिया तैं वे घटज्ञान ज्ञानान्तर के विषय वी नहीं हैं तो वे स्वप्रकाश सिद्ध हो गये जो कहो कि ज्ञान स्वप्रकाश है तो न्याय सैं इसका ज्ञानान्तर सैं प्रकाश कैसैं मान्याँ है स्वप्रकाश वस्तु तो अपणैं प्रकाश सैं ज्ञानान्तर की अपेक्षा नहीं करै है तो हम कहैं हैं कि स्वप्रकाश वस्तु अपणैं प्रकाश सैं ज्ञानान्तर की अपेक्षा करै है देखो वेदान्त मत सैं साक्षी स्वप्रकाश है तो वी वृत्तिज्ञान सैं साक्षी का प्रकाश मान्याँ है यातैं हीँ ऐसैं कहैं हैं कि साधनसंपन्न पुरुष कूँ जब तत्त्वदर्शिपुरुष तत्त्वपदार्थशोधन पूर्वक महावाक्योपदेश करै है तब उस जिज्ञासुके “अहंब्रह्मास्मि” इत्याकारक वृत्तिज्ञान का उदय होय है उससैं साक्षीका भान होय है अब तुम

कूँ स्वप्रकाश तो कहा है परन्तु नित्य कहा नहीं तो हम कहें कि स्वप्रकाश ही पक्षपात रहित हो करिके देखो ज्यो ज्ञानान्तरसे प्रकाशित भये स्वप्रकाशताकी असिद्धि होय तो वेदान्ती वृत्तिज्ञानसे साक्षीका प्रकाश कैसे मानें यातें ज्ञान स्वप्रकाश है—

और देखो कि न्यायवालोंकी वचनभङ्गीतैं ही ज्ञान स्वप्रकाश सिद्ध होय है देखो न्यायके ग्रंथोंमें ऐसैं लिखा है कि जब ज्ञान का व्यवहार इष्ट होय तब ज्ञानान्तरसे ज्ञानका प्रकाश होय है तो इस कथनका ये तात्पर्य हुआ कि ज्ञानमें ज्ञानान्तरप्रकाश्यता व्यावहारिक है तो ये असिद्ध हो गया कि ज्ञानमें परमार्थसे ज्ञानान्तरप्रकाश्यता नहीं है ज्ञान स्वप्रकाश है जो कहे कि विद्यारण्यस्वामीने पञ्चदशीके कूटस्थदीपमें ऐसैं लिखा है कि "चैतन्यं द्विगुणं कुम्भे ज्ञातत्वेन स्फुरत्यतः अन्येऽनुव्यवसायाख्यमादुरेतद्यथोदितम्" १ इस श्लोक के पूर्वार्द्ध में तो वेदान्तमतसे स्वप्रकाश साक्षीका प्रतिपादन है और उत्तरार्द्ध से अरण्ये निर्णय में शास्त्रान्तर की संमति दिखाई है—उत्तरार्द्ध का व्याख्यान रामकृष्ण ऐसैं करे है कि "यथोदितं यथोक्तमेतदेव ब्रह्मचैतन्यमन्ये ताक्तिं का अनुव्यवसायाख्यं ज्ञानान्तरं प्राहुः" तो इस कथन तैं तो अनुव्यवसाय स्वप्रकाश सिद्ध होय है और पूर्वोक्त निर्णय से व्यवसाय ज्ञान ही स्वप्रकाश सिद्ध हो गया तो स्वामी ने व्यवसाय को त्याग करिके अनुव्यवसायकूँ स्वप्रकाश कहा इस का तात्पर्य कहा है तो हम कहें हैं कि वेदान्तसिद्धान्त में तो ज्ञान में औपाधिक भेद है स्वरूप तैं भेद नहीं है यातें परमार्थतः ज्ञान एक ही है और ज्ञानान्तरसे ज्ञान का प्रकाश नहीं है "अयं घटः" ये ज्ञान तो इदन्ताविशिष्ट घटत्वविशिष्ट घटविषयक है और "ज्ञातो घटः" ये ज्ञान ज्ञातत्वविशिष्ट घटत्वविशिष्ट घटविषयक है तो जैसे "ज्ञातो घटः" ये ज्ञान घट की इदन्ता का प्रकाशक नहीं है तैसे "अयं घटः" ये ज्ञान घट की ज्ञातता का प्रकाशक नहीं है वृत्तिजितने अंश का आवरण नष्ट करे है ज्ञान विषय में उतने अंश का ही प्रकाश करे है शेष अंश आवृत ही रहै है विषय भेद तैं ज्ञान में भेद आरोपित है ये सिद्धान्त है परन्तु वेदान्तमत में वृत्ति में ज्ञानत्व का उपचार मान्या है और वृत्ति साक्षी से प्रकाशित होय है यातें वृत्ति कूँ न्याय के मत में उक्त व्यवसाय के स्थान में मानि करि के साक्षी कूँ अनुव्यवसाय रूप कहा है ।

कहणें तैं हीं नित्य पणैं सिद्ध हो गया ज्यो कहो कि स्वप्रकाश कहणें तैं

जो कहो कि हमारे स्वप्रकाश शब्द का अर्थ अभिमत है कि प्रकाशरूप होय सो स्वप्रकाश तो ज्ञान यद्यपि विषय का प्रकाशक है तथापि प्रकाश रूप नहीं है यातैं स्वप्रकाश नहीं है तो हम कहैं हैं कि इस अर्थका अवगण करिकैं तो पानर पुरुष बी हसित मुख होवै विद्वानों की तो कथाही कहा है विचार तो करो देखो जगत् में ऐसे पदार्थ बी हैं कि आप प्रकाशरूप हैं और अन्य का प्रकाश करैं हैं जैसे सूर्य अग्नि विद्युत् । और ऐसे पदार्थ बी हैं कि अपणें स्वरूप का प्रकाश करैं हैं और अन्य के प्रकाशक नहीं हैं जैसे अन्धकार में रत्न । और ऐसे पदार्थ बी हैं कि अन्य प्रकाशसैं प्रकाशित भयें प्रकाशक होय हैं जैसे दर्पण । और ऐसे पदार्थ बी हैं कि अन्यप्रकाश सैं प्रकाशित बी प्रकाशक नहीं होय है जैसे घटादिक । परन्तु ऐसा पदार्थ तो है ही नहीं कि अन्य के प्रकाश सैं अप्रकाशित और अप्रकाशरूप ऐसे बी प्रकाशक होवै यातैं ज्ञान स्वप्रकाश है—

अब हम ये और पूछैं हैं कि अप्रकाशरूप ज्ञानसैं घटका प्रकाश मानों हो तो वो प्रकाश ज्ञानरूप है अथवा घटरूप है अथवा दोनू तैं भिन्न है । ज्यो कहो कि ज्ञानरूप है तो हम कहैं हैं कि ज्ञानकूँ अप्रकाश रूप मान्याँ सो असङ्गत हुवा । ज्यो कहोकि घटरूप है तो हम कहैं हैं कि घट प्रकाशरूप नहीं है ये सर्वानुभव सिद्ध है तो प्रकाश अप्रकाश है ऐसे कहणों होगा तो ये कथन विरुद्ध है । ज्यो कहो कि दोनू तैं भिन्न है तो हम कहैं हैं कि ज्ञान और अप्रकाशरूप घट इनतैं भिन्न घट प्रकाश तो अलीक है । ज्यो कहोकि घटका प्रकाश घट निष्ठ ज्यो ज्ञानविषयता तद्रूप है तो हम कहैं हैं कि इस ज्ञानविषयताकूँ ज्ञानरूपा मानों अथवा विषयरूपा मानों अथवा दोनू तैं विलक्षण मानों परन्तु अप्रकाशरूपा ही मानणीं होगी तो प्रकाश अप्रकाश है येही कथन सिद्ध होगा सो विरुद्ध है यातैं ज्ञानकूँ अथवा घटकूँ अथवा दोनू तैं विलक्षण मानी ज्यो ज्ञानविषयता ताकूँ प्रकाशरूपा मानणीं होगी अब घट और घटनिष्ठ ज्यो ज्ञानविषयता इनकूँ तो प्रकाशरूप नहीं मान सकोगे काहेतैं कि घट तो पार्थिव है और घटनिष्ठ ज्यो ज्ञानविषयता सो धर्म है यातैं ये तो प्रकाश रूप हो सकैं नहीं तो परिशेषसैं ज्ञानकूँ प्रकाशरूप मान्याँ जायगा तो

नित्य पणों कैसेँ दिहु होय तो हम पूछै हैं कि तुम नित्य किसकूँ कहे ज्ञान स्वप्रकाश सिद्ध होगया काहेतै कि तुम नै प्रकाशरूप होय सो स्व-प्रकाश ऐसै कहा है—

और देखो कि ज्ञानका प्रकाशक ज्ञानान्तर नहीं है यातै बी ज्ञान स्वकाशरूप ही है यहाँ " विज्ञातारमरे केन विजानीयात् ,, ये श्रुति बी प्रमाण है । ज्यो कहोकि ये श्रुति तो प्रकाश के कारण का निषेध करै है ज्ञानसै स्वप्रकाशता का बोधन करै नहीं तो हम कहै हैं कि "न तत्र सूर्यः,, इस श्रुति सै ज्ञानप्रकाश साधनों का निषेध करिकै " तमेव भान्तमनुभाति सर्वम् ,, ऐसै कहा है तो " भान्तम् ,, इसका " प्रकाशम् ,, ये अर्थ है तो ज्ञान स्वप्रकाश सिद्ध होगया । ज्यो कहोकि "भान्तम् ,, ये विशेषण तो वि-ज्ञाता का है तो विज्ञाता ज्यो है सो स्वप्रकाश सिद्ध होगा तो हम कहै हैं कि वेदान्त मत सै ज्ञानहीं परमार्थतः ज्ञाता है यातै कोई दोष नहीं परंतु न्यायमत सै ज्ञान विशिष्ट का नाम ज्ञाता है तो ज्ञाताके स्वरूप सै दो भाग हैं तिनसै ज्ञान तो विशेषण है और आत्मा विशेष्य है और बिदुभिन्न होणें तै आत्माकूँ जड मान्याँ है ज्ञाताके विशेष्य भागसै तो स्वप्रकाशता बाधित है यातै विशेषण ज्यो ज्ञान तासै स्वप्रकाशता नानी जायगी तो ज्ञान स्वप्रकाश सिद्ध होगया । और श्रुतिसै ज्यो विज्ञाताकूँ स्वप्रकाश कहा तो जैसै " घटाकाशो ध्वस्तः,, ये व्यवहार विशेषण धर्मका विशिष्ट सै आरोप करिकै संभवै है तैसै ज्ञानरूप विशेषण सै स्वप्रकाशता है तिसका ज्ञातासै आरोप है ऐसै मानौ । और आरोप इष्ट नहीं होवै तो विशिष्ट के अधिकरण सै विशेषण और विशेष्य उभय की अधिकरणता रहै है ऐसै मानौ जैसै "नीलघटवद्भूतलम् ,, यहाँ भूतल सै नीलरूपाधिकरणता और घटाधिकरणता दोनूँ हैं भूतल सै नीलरूप तो स्वसमवायिसंयोग सै रहै है और घट संयोग संबन्ध सै रहै है तैसै आत्मा सै स्वप्रकाशता तो स्वाश्रयसमवाय संबन्ध सै रहै है और ज्ञान समवाय संबन्ध सै रहै है ऐसै ज्ञान स्वप्रकाश है—

और देखो कि न्यायमत सै ज्ञान स्वप्रकाश नहीं है ये व्यवहार ही संभवै नहीं यातै बी ज्ञान स्वप्रकाश है देखो ज्ञान स्वप्रकाश नहीं है ये व्यवहार ज्ञानसै स्वप्रकाशत्वाभावका बोधक है और अभाव का लक्षण न्याय सै प्रतियोगिज्ञानाधीनज्ञानविषयत्व है और ज्ञान का कारण विषय बी

हो ज्यो कहे कि निरवयव होय सो नित्य तो हस कहैं हैं कि रूपा है तो प्रतियोगि ज्ञानके होणैं मैं प्रतियोगिसत्त्व की अपेक्षा होगी तो यहाँ प्रतियोगी है स्वप्रकाशत्व तिसका सत्त्व न्यायमत मैं कहीं प्रसिद्ध करणाँ चाहिये । और तुम ये कहो हो कि न्यायमत मैं कोई वी वस्तु स्वप्रकाश नहीं है तो स्वप्रकाशत्वकी अलीकतासैं तद्विषयक ज्ञानका असत्त्व होगा ज्यो ऐसा हुवा तो स्वप्रकाशत्व विषयक ज्ञान स्वप्रकाशत्वाभाव विषयक ज्ञानका कारण है तो कारण के नहीं होणैं तैं स्वप्रकाशत्वाभावज्ञान वी नहीं होगा ज्यो ये ज्ञान नहीं हुवा तो ये ज्ञान ज्ञानमें स्वप्रकाशत्वा भाव बोधक व्यवहार का कारण है तो इसके नहीं होणैं तैं इस व्यवहार का असंभव ही है ज्यो ये व्यवहार असिद्ध हुवा तो ये व्यवहार ज्ञान स्वप्रकाश है इस व्यवहार का प्रतियन्धक है तो इस प्रति बन्धक के अभाव सैं ज्ञान स्वप्रकाश है ये व्यवहार निबन्ध सिद्ध होगा ज्यो ये व्यवहार सिद्ध हुवा तो इसका कारण है ज्ञानमें स्वप्रकाशत्वानुभव ज्यो ये अनुभव सिद्ध हुवा तो तुम अनुभव मैं विषयकू कारण मानौं हो तो इसका विषय होणैं तैं ज्ञान में स्वप्रकाशत्व सिद्ध हुवा—

ज्यो कहे कि स्वप्रकाशत्व की अप्रसिद्धि होणैं तैं ज्ञान में स्वप्रकाशत्वाभाव असिद्ध हुवा तो हम अग्निकू स्वप्रकाश मानैं गे काहेतैं कि अग्नि स्वप्रकाश है ये सर्व के अनुभव सिद्ध है तो अग्नि में स्वप्रकाशत्व रूप प्रतियोगी की प्रसिद्धि सैं ज्ञान में स्वप्रकाशत्वाभावकू सिद्ध करैं गे तो हन कहैं हैं कि ये कथन तो हमारे पक्ष का वी साधक है देखो तुम तो ज्ञान में स्वप्रकाशत्वाभाव सिद्ध करणैं के अर्थ अग्निकू स्वप्रकाश मनौंगे और हन ज्ञान में स्वप्रकाशत्व सिद्ध करणैं के अर्थ अग्निकू दृष्टान्त मानैं गे तो उभय पक्ष सिद्धि सैं ज्ञान में स्वप्रकाशत्वाभाव संदिग्ध होगा यातैं एतद्विन्न वस्तु में स्वप्रकाशत्वकू प्रसिद्ध करणाँ चाहिये ।

ज्यो कहे कि अलीक पदार्थ के अभाव का व्यवहार वी लोक में देखैं हैं जैसे “शशशृङ्ग नास्ति” ये व्यवहार लोक में होय है तो यहाँ ये व्यवहार तो शशशृङ्गाभाव का बोधक है और शशशृङ्ग अलीक है तो वी ये व्यवहार होय है तैसैं स्वप्रकाशत्व अलीक है तो वी इस के अभाव का व्यवहार होय है तो हम कहैं हैं कि ऐसैं मानणाँ तो न्याय मत सैं विरुद्ध है काहेतैं कि न्याय में इस व्यवहार कू शशाधिकरणकशृङ्गाधिकरण-

दिक गुणोंकूँ तथा क्रियाकूँ तुम निरवयव मानों हो तो गुण क्रिया इन त्वाभाव बोधक मानि करिकै गे। सहिष्यादिकन मैं शृङ्गाधिकरणत्व रूप प्रतियोगी की प्रसिद्धि किई है ये अभाव अलीकप्रतियोगिक नहीं है और "ज्ञानं स्वप्रकाशं नास्ति" ये व्यवहार तो अलीकप्रतियोगिक ही है काहेतैं कि न्याय के आचार्यों के तात्पर्य की अनवगति सैं न्यायमत सैं कोई वी वस्तु स्वप्रकाश नहीं है ऐसैं मानणें तैं स्वप्रकाशत्व अलीक है ।

ज्यो कही कि न्याय मत सैं स्वप्रकाश वस्तु नहीं मान्या है यातैं "ज्ञानं स्वप्रकाशं नास्ति" ये व्यवहार हो सकै नहीं परन्तु हमने तो तुमारे कथन का अनुवाद करिकै "ज्ञानं स्वप्रकाशं नास्ति" ऐसैं कहा है यातैं हमारा कथन निर्दोष है तो हम कहैं हैं कि अप्रकाशित ज्ञान सैं विषय का प्रकाश होय है ऐसैं कहि करिकै ऐसैं न्याय मत सैं ज्ञान स्वप्रकाश नहीं है ये कथन किया सो असङ्गत हुवा काहे तैं कि ये कथन तो व्यवहार रूप है और अब तुमने ये कही कि न्याय मत सैं स्वप्रकाश वस्तु मान्या नहीं यातैं "ज्ञानं स्वप्रकाशं नास्ति" ये व्यवहार हो सकै नहीं । ज्यो कही कि पूर्व का कथन तो न्याय के ग्रन्थों के लेख तैं हीं है और अब ज्यो मेरा कथन है सो विवेचन तैं है तो हम कहैं हैं कि ग्रन्थों के लेख का वी तो विवेचन करणां चाहिये ज्यो कही कि ग्रन्थों के लेख तैं तो ज्ञान सैं ज्ञानान्तर प्रकाशितत्वाभाव और स्वप्रकाशत्वाभाव और विषय प्रकाशकत्व ये ग्रन्थकारों के अभिमत है ऐसैं प्रतीत होय है तो हम कहैं हैं कि ज्ञान सैं ज्ञानान्तर प्रकाशितत्वाभाव और विषयप्रकाशकत्व ये तो वेदान्ती के वी अभिमत हैं परन्तु स्वप्रकाशत्वाभाव अभिमत नहीं है और न्यायवालों के स्वप्रकाशत्वाभाव वी अभिमत है तो इस के तात्पर्य का विचार करणां चाहिये और पण्डितोंकूँ भ्रान्तमानणां उचित नहीं है । ज्यो कही कि इस का विवेचन तुम हीं कही जातैं दोनों के कथन का तात्पर्य अवगत होय तो हम कहैं हैं कि न्याय वालों नैं ज्यो स्वप्रकाशत्व का निषेध किया है सो तो स्वप्रकाश शब्द के यौगिक अर्थ की दृष्टि तैं किया है । और वेदान्तिदों नैं ज्यो ज्ञानकूँ स्वप्रकाश मान्या है सो स्वप्रकाश शब्दका पारिभाषिक अर्थ करिकै मान्या है सो न्याय वालों के वी अभिमत है देखो न्यायवालों नैं ज्ञान कूँ ज्ञानान्तराप्रकाशित और विषयप्रकाशक कहा और वेदान्त वालों नैं वी स्वप्रकाश शब्द का येही

कूँ वी नित्य मानणों चाहिये ज्यो कहो कि जिसका नाश न होय सो अर्थ किया है सो हम पूर्व कहि आये हैं तो न्याय और वेदान्त में विरोध कहाँ है । और स्वप्रकाश शब्द का योगिक अर्थ मानणों वी दोनूँ के अभिमत नहीं यातैं वी न्याय और वेदान्त इन में विरोध नहीं । तो इस पूर्वोक्त निर्णय का ये निष्कर्ष हुआ कि स्वप्रकाश शब्द का योगिक अर्थ करो तो कर्म कर्तृ विरोध होय है यातैं ये व्यवहार दोनूँ के इष्ट नहीं है । और स्वप्रकाश शब्द का पारिभाषिक अर्थ करो तो कोई वी दोष नहीं यातैं " ज्ञानं स्वप्रकाशम् " ये व्यवहार दोनूँ के इष्ट है । ऐसैं न्याय मत में ज्ञान स्वप्रकाश है—

और ज्यो तुमनैं ये कहो कि हमनैं तो तुमारे कथन का अनुवाद करिकैं "ज्ञानं स्वप्रकाशं नास्ति " ऐसैं कहा है यातैं हमारा कथन निर्दोष है तो हम पूछैं हैं कि हमनैं जो ज्ञानकूँ स्वप्रकाश कहा उसकूँ संमत करिकैं ज्ञान में स्वप्रकाशता का निषेध करो । हो अथवा असंमत करिकैं निषेध करो हो ज्यो कहो कि संमत करिकैं निषेध करैं हैं तो हम कहैं हैं कि ये तो अपणों मत का ही निषेध हुवा तुमनैं ज्ञान ज्ञानान्तर सैं अप्रकाशित हुवा प्रकाशक है ऐसैं मान्याँ है सो ही हमनैं मान्याँ है यातैं निषेध असङ्गत है ज्यो कहो कि नहीं मानि करिकैं निषेध करैं हैं तो हम कहैं हैं कि ज्यो तुमनैं ज्ञान का स्वभाव कहा है सो ही हमनैं मान्याँ है यातैं इस का तो निषेध संभवै नहीं और ज्यो ये कहो कि तुमनैं हमारे कहे ज्ञान स्वभाव कूँ स्वप्रकाश शब्द का पारिभाषिक अर्थ मान्याँ से असंगत है तो तुमारा किया निषेध संभवै है ज्यो कहो कि ऐसैं ही कहेंगे तो हम पूछैं हैं कि हमनैं तुमारे कहे ज्ञान के स्वभावकूँ स्वप्रकाश शब्द का पारिभाषिक अर्थ मान्या तिस में तो दोष कहा है सो कहो और अपणों मतमें स्वप्रकाश शब्द का अर्थ कैसा अभिमत है सो कहो—

ज्यो कहो कि ज्ञान स्वव्यवहार इष्ट होय तब ज्ञानान्तर प्रकाशितत्व की अपेक्षा करे है यातैं स्वप्रकाश नहीं है ऐसैं न्यायवाले ज्ञान में स्वप्रकाशत्व का निषेध करैं हैं यातैं उन का ये अभिप्राय प्रतीत होय है कि ज्यो ज्ञान ज्ञानान्तर प्रकाशितत्व की अपेक्षा नहीं करे सो स्वप्रकाश जैसैं कोई कहै कि जिस में गुण नहीं होय सो द्रव्य नहीं है तो उस का ये अभिप्राय सिद्ध होय है कि वो गुणवान् पदार्थकूँ द्रव्य मानैं है परंतु वे इस

नित्य तो हम कहें हैं कि ध्वंसकूँ वी नित्य सान्नाँ चाहिये काहे तैं

स्वप्रकाशत्वकूँ कहाँ प्रसिद्ध करि कैँ इष्ट व्यवहार ज्यो ज्ञान तामैं इसको
अभाव कहैं हैं ये हम नहीं जानैं हैं तो हम कहैं हैं कि न्याय मत में
प्रतियोगी की प्रसिद्धि बिना तो अभाव की सिद्धि होवै नहीं यातैं ये ही
जानों कि ये कोई ज्ञानकूँ स्वप्रकाश वी मानैं हैं सो अनुव्यवसाय ज्ञान है
काहे तैं कि ये ज्ञान अव्यवहार्य है और ज्ञानान्तर सैं अप्रकाशित है—

ज्यो कहोकि ये कथन तो न्यायमतसैं बिरुद्ध है काहेतैं कि हमनैं न्याय
केग्रन्थों में औसा लेख देखा है कि अनुव्यवसाय गोचर वी ज्ञान होय है तो
अनुव्यवसाय में व्यवहार्यता और ज्ञानान्तरप्रकाशितत्व ये दोनों धर्म रहे तो
हम बूझैं हैं कि जैसे मानैं अनवस्था दोष होय है तिसकी तो निवृत्ति
कैसें किई है और युक्ति कहा दिखाई है और अनुभव कहा बताया है
और प्रमाण कहा लिखा है । ज्यो कहो कि वहाँ तो इस विषयमें कुछ
लेख देखा नहीं परंतु एक पण्डिततैं मैनें ये ही प्रश्न किये तब उसनैं युक्ति
और प्रमाण तो बताये नहीं और ये कही कि जैसे पुत्रका कारण पिता है
और उसका कारण पितामह है और उसका कारण प्रपितामह है
ऐसें उत्तरोत्तरकूँ कारण मानणें में अनवस्था नहीं है तैसेहीं यहाँ वी
अनवस्था नहीं है सर्व ज्ञानों के प्रकाशक ज्ञानान्तर जानों क्षितनैं मानखें
ये नियम नहीं है तो हम कहैं हैं कि ऐसा उत्तर देने वाला पुरुष न्याय
मतका अनभिज्ञ है काहे तैं कि न्याय दर्शन अध्याय २ आन्हिक १ सूत्र १९
“न प्रदीपप्रकाशवत्तत्सिद्धेः, इस सूत्रके भाष्यमें वात्स्यायन मुनि लिखै है कि
“प्रत्यक्ष में ज्ञानमानुमानिकमें ज्ञानभौषमानिकमें ज्ञानभागमिकमें ज्ञानमिति
संबिन्धिमित्तं घोपलभमानस्य धर्मार्थं सुखापवर्गप्रयोजनस्तत्प्रत्यनीकपरिवर्जन
प्रयोजनश्च व्यवहार उपपद्यते सोऽयं तावत्वेन निवर्तते नचाऽस्ति व्यवहारा
न्तरमनवस्थासाधनीयम्येन प्रयुक्तोऽनवस्थामुपाददीतेति, यातैं उस पण्डित-
मन्यका कथन सर्वथा अप्रमाणिक है देखो वात्स्यायनमुनिके लेखतैं ये अर्थ
सिद्ध होय है कि प्रत्यक्ष अनुमिति उपमिति शब्द ये जे ज्ञानइनका व्य-
वहार होय है सो उपलभमानकी उयो संबित् तन्निमित्त है ये विशेषण
मीमांसक ज्ञानका ज्ञानान्तर सैं प्रकाश नहीं मानैं है उसके पास ज्ञानका
ज्ञानान्तर सैं प्रकाश सिद्ध करणें के अर्थ है और धर्मार्थ इत्यादिक तथा
तत्प्रत्यनीक इत्यादिक दोय विशेषण व्यवहार में फलवत्ता दिखाणें के अर्थ

कि तुम्हारे मत में ध्वंसकूँ अनन्त मान्याँ है अर्थात् ध्वंस का नाश नहीं है और ज्ञानान्तर का ज्ञानान्तर विषयक ज्ञानसे प्रकाश मानेँ अनवस्था होय है यातें ज्ञानान्तर विषयक ज्ञान साधक व्यवहार का निषेध है अब तुमही कहो वात्स्यायन मुनिके लेखतैं विरुद्ध होयें तैं उस पंडित का लेख प्रामाणिक कैसेँ हो सके ऐसे २ शास्त्र हृदयानभिज्ञ पुरुषों नैं हौँ सकल सर्वज्ञ मुनि संमत वेदान्तोपदिष्टत्वकूँ अन्य शास्त्रोंतैं विरुद्ध कहा है और व्यासोह कराय करिकें लोकोंके कल्याणकूँ पाताल तल में पहुँचाया है—

ज्यो कहो कि उसनेँ अनुव्यवसाय का व्यवहार इष्ट होय तो इसका यो ज्ञानान्तर सेँ प्रकाश होय है ऐसेँ प्रामाण्यवाद में लेख बताया है तो हम कहें हैं कि इस लेख का तात्पर्य उसकूँ अवगत हुवा नहीं इसका तात्पर्य ये है कि वात्स्यायन मुनि नैं निषेध लिखा है यातें अनुव्यवसायका व्यवहार इष्ट नहीं है ज्यो अनुव्यवसायका व्यवहार इष्ट होय तो इसका ज्ञानान्तर सेँ प्रकाश होय इतना विचार तो तुम बी करो प्राचीन ग्रन्थकार ऋषि लेख तैं विरुद्ध कैसेँ लिखे । ज्यो कहो कि तात्पर्य तो अपणाँ आप ही जान सके है यातें आप किसी ग्रन्थ में ऐसा लेख बतावो कि न्याय मत में ज्ञान प्रकाश रूप है तो हम कहें हैं कि आप ऐसा लेख बतावो कि न्यायमत में ज्ञान प्रकाशरूप नहीं है । और हम नैं तो विद्यारण्य स्वामी का लेख बी बताया है । ज्यो अनुव्यवसाय प्रकाशरूप नहीं होता तो स्वामी ऐसेँ नहीं कहते कि इस साक्षीकूँ तार्किक अनुव्यवसाय कहें हैं—

ज्यो कहो कि ऋषियों के ग्रंथोंका नाम स्मृति है सो वेद मूलक होयें तैं प्रमाण होय हैं तो वात्स्यायन नैं ज्यो अनुव्यवसाय के व्यवहार का निषेध किया उसकी मूल भूत श्रुति कहो तो हम कहें हैं कि भगवद्गीताउपनिषद् में ये श्रुति है कि “ नान्तः प्रज्ञं न यहिः प्रज्ञं नोभयतः प्रज्ञं न प्रज्ञानघनं न प्रज्ञं नाऽप्रज्ञमद्वैतमव्यवहार्यमग्राह्यमलक्षणमधिन्त्यमव्यपदेश्यमेकात्मप्रत्ययसारं प्रपंचोपशमं शान्तं शिवमद्वैतं चतुर्थं मन्यन्ते स आत्मा स विज्ञेयः ” इसमें आदिके चार विशेषणों सेँ तो तैजस और विश्व और जाग्रदस्वप्न की अंतरालावस्था और सुषुप्ति इन को निषेध है और न प्रज्ञम् इससेँ सर्व विषयज्ञातृत्व को निषेध है और नाप्रज्ञम् इससेँ जडत्व निषेध है और अद्वैतम् तथा अव्यवहार्यम् तथा अग्राह्यम् इन विशेषणों सेँ ज्ञानेन्द्रियविषयता तथा व्यवहारविषयता तथा

मान्या है ज्यो कहे कि जिस की उत्पत्ति न होय सो नित्य तो हम कहैं हैं कि प्रागभावकूँ वी नित्य मानणों चाहिये काहे तैं कि तुम प्रागभाव की उत्पत्ति नहीं मानों हो ज्यो कहो कि जिसके उत्पत्ति ओर नाश दोनूँ न होंय सो नित्य तो हम कहैं हैं कि अलीक पदार्थकूँ नित्य मानणों चाहिये काहेतैं कि तुम सुस्ता के सींग के उत्पत्ति ओर नाश नहीं मानों हो ज्यो कहो कि ज्यो अलीक न होय ओर जिसके उत्पत्ति ओर नाश न होंय सो नित्य तो हम पूछैं हैं कि तुमकूँ उत्पत्ति ओर नाश दीखै हैं यातैं उत्पत्ति ओर नाश इनकूँ मानों हो अथवा नहीं दीखै हैं तो वी उत्पत्ति ओर नाश मानों हो ज्यो कहो कि नहीं दीखै हैं तो वी उत्पत्ति ओर नाश मानैं हैं तो हम कहैं हैं कि अलीक पदार्थ के उत्पत्ति ओर नाश दीखै नहीं यातैं अलीक पदार्थ के वी उत्पत्ति ओर नाश मानणें चाहिये ज्यो कहो कि दीखै हैं यातैं उत्पत्ति ओर नाश इनकूँ मानैं हैं तो हम पूछैं हैं कि तुमकूँ दीखै हैं अथवा अन्यकूँ दीखै हैं अथवा तुम ओर अन्य इनमेंतैं कोईकूँ दीखै हैं अर्थात् तीनोंमेंतैं किसके देखणें तैं तुम उत्पत्ति ओर नाश इनकूँ मानों हो ज्यो कहो कि हम देखते हैं यातैं उत्पत्ति ओर नाश इनकूँ मानैं हैं तो तुमनैं असङ्ख्य घट पटादिकों के उत्पत्ति ओर नाश

कर्मेन्द्रियविषयता इनके निषेध है ओर अलक्षणम् तथा अचिन्त्यम् तथा अव्यपदेश्यम् इनसैं अनुमितिविषयता तथा मनोविषयता ओर शब्दविषयता इनके निषेध है ओर एकात्मपूत्ययसारम् तथा प्रपंचोपशमम् इनसैं स्वप्रकाश है तथा संसार धर्म रहित है ओर शान्तम् शिवम् अद्वैतम् इनसैं अविकारी निर्दोष ओर भेदरहित है ओर चतुर्थम् इससैं तुरीय है ऐसैं ज्ञानी मानैं हैं सो आत्मा है सो जाननैं योग्य है तो इस श्रुतिमें इस ज्ञानकूँ अव्यवहार्य कहा है यातैं न्यायदर्शन भाष्य में इस के व्यवहार का निषेध किया है ओर चतुर्थ कहा है तो ये ज्ञान ज्ञाता ओर ज्ञेय इन तीनों तैं भिन्न है यातैं चतुर्थ है ऐसैं न्याय मतमें अनुव्यवसाय ज्ञान स्वप्रकाश है । इस लेखकूँ देखि करिकैं अल्प श्रुत ओर निरनुभव पुरुष तो उत्कर्ष ओर उद्विग्न होंगे ओर जे गुरुचरणानुग्रहतैं लब्धतत्त्व पुरुष हैं वे आनंद मग्न होंगे । विशेष लेख ज्यो है सो अज्ञ ओर विज्ञ इन दोनूँ प्रकार के पुरुषों के पास अप्रयोजक है यातैं हम इस विषय में उपरत होय हैं—

नहीं देखे हैं यातें उनकूँ नहीं मानणें चाहिये ज्यो कहे कि अन्य पुरुषों के देखणें तें उत्पत्ति ओर नाश इनकूँ मानें हैं तो हम कहें हैं कि तुमारे व्यवसाय ज्ञान के उत्पत्ति ओर नाश अन्य पुरुषों नें देखे नहीं यातें व्यवसाय ज्ञान के उत्पत्ति ओर नाश नहीं मानणें चाहिये ज्यो कहे कि हम अथवा अन्य इनमें तें किसी के बी देखणें तें उत्पत्ति ओर नाश मानें हैं तो हम पूछें हैं तुम हीं कहे तुमारे अनुव्यवसाय ज्ञान के उत्पत्ति विनाश मानों हे अथवा नहीं ज्यो कहे कि मानें हैं तो हम पूछें हैं कि अन्य के देखणें तें मानों हे अथवा तुमारे देखणें तें मानों हे ज्यो कहे कि अन्य के देखणें तें मानें हैं तो हम पूछें हैं कि यहाँ अन्य शब्द करिकें तुम तें भिन्न जीवकूँ लेवो हे अथवा अनुव्यवसाय तें भिन्न ज्ञान मानोंगे तो तुमकूँ ये ही कहणाँ पड़ेगा कि हम तें भिन्न जीव तो हमारे अनुव्यवसाय के उत्पत्ति विनाशकूँ देख सकें नहीं यातें अनुव्यवसाय तें भिन्न ज्ञान तें अनुव्यवसाय के उत्पत्ति विनाशका प्रत्यक्ष मानेंगे तो हम कहें हैं कि उस ज्ञानकूँ बी तुम अनित्य ही मानोंगे तो उस के बी उत्पत्ति विनाशों के प्रत्यक्ष होणें के अर्थ ओर ही ज्ञान मानणाँ पड़ेगा तो अनयस्था होगी यातें अनुव्यवसाय तें भिन्न अनुव्यवसाय के उत्पत्ति विनाशों का प्रकाश करणें वाला ज्ञान मानणाँ असङ्गत हुवा ।

ज्यो कहे कि अनुव्यवसाय के उत्पत्ति विनाशों का प्रत्यक्ष उसही अनुव्यवसाय तें मानेंगे तो हम कहें हैं कि तुमारा अनुव्यवसाय मानणाँ हीं असङ्गत हुवा काहे तें कि व्यवसाय ज्ञान के उत्पत्ति विनाशों का प्रत्यक्ष व्यवसाय ज्ञान तें हीं मानों अनुव्यवसाय मानणाँ व्यर्थ है ज्यो कहे कि व्यवसाय ज्ञान के उत्पत्ति विनाशों का प्रत्यक्ष अनुव्यवसाय तें नहीं मानें हैं किन्तु व्यवसाय ज्ञान का प्रत्यक्ष अनुव्यवसाय तें मानें हैं यातें अनुव्यवसाय मानणाँ व्यर्थ न हुवा तो हम कहें हैं कि तुम अनुव्यवसाय ज्ञानकूँ स्वप्रकाश मानों हे तो व्यवसाय ज्ञानकूँ हीं स्वप्रकाश मानों । ऐसैं अनुव्यवसाय ज्ञान मानणाँ व्यर्थ हुवा ज्यो कहे कि प्रथम तो यह घट है ऐसैं व्यवसाय ज्ञान होय है ओर पीछें सैं घट का ज्ञान वाला हूँ ऐसैं अनुव्यवसाय ज्ञान होय है प्रथम ज्ञान सैं घट विषय है ओर द्वितीय ज्ञान सैं घट का ज्ञान विषय है ये सकल विद्वानों का अनुभव है यातें अनुव्यवसाय ज्ञान का विषय होणें तें व्यवसाय ज्ञान स्वप्रकाश नहीं हो सके

और अनुव्यवसाय ज्ञान कोई भी ज्ञान का विषय नहीं और मालूम होय है यातें स्वप्रकाश अनुव्यवसाय ज्ञान मानें हैं यातें स्वप्रकाश अनुव्यवसाय ज्ञान मानशां व्यर्थ न हुवा तो हम कहें हैं कि अनुव्यवसाय तुमारे कथन तें स्वप्रकाश सिद्ध हुवा ये हम नैं वी अङ्गीकार किया परन्तु व्यवसायज्ञान जैसैं अनुव्यवसाय करिकैं ज्याणयां जाय है तैसैं व्यवसाय ज्ञान के उत्पत्ति नाश किससैं जाणें जाय हैं सो कहे ज्यो कहे कि इसका विचार तो कहीं वी मेरी दृष्टि में आया नहीं तो हम कहें हैं कि न्याय की प्रक्रिया तें कल्पना करि कैं निर्णय करो ज्यो कहे कि मैं घट का ज्ञान वाला हूँ इस अनुभव तें घट के ज्ञानकूँ विषय करणें वाला अनुव्यवसाय ज्ञान सिद्ध होय है और घटका ज्ञान इस अनुव्यवसाय का विषय सिद्ध होय है तैसैं सोकूँ घटका ज्ञान नहीं है इस अनुभव तें घट के ज्ञान का ज्यो अभाव तिसकूँ विषय करणें वाला ज्ञान का ज्ञान अनुव्यवसाय ज्ञान सिद्ध होय है और घट के ज्ञान का ज्यो अभाव तिस का ज्ञान अनुव्यवसाय का विषय सिद्ध होय है अर्थात् जैसैं घट का ज्ञान व्यवसाय है और घट के ज्ञान का ज्ञान अनुव्यवसाय है तैसैं घट ज्ञान के अभाव का ज्ञान व्यवसाय है और घट ज्ञान के अभाव के ज्ञान का ज्ञान अनुव्यवसाय है तैसैं हाँ व्यवसाय ज्ञान के उत्पत्ति विनाशों का ज्ञान व्यवसाय ज्ञान है और व्यवसाय ज्ञान के उत्पत्ति विनाशों के ज्ञान का ज्ञान अनुव्यवसाय है तो ये सिद्ध हुवा कि व्यवसाय ज्ञान तो अनुव्यवसाय तें जाणयां जाय है और व्यवसाय ज्ञान के उत्पत्ति नाश व्यवसाय ज्ञान तें जाणें जाय हैं ये व्यवस्था में नैं अनुभव तें नहीं कही है काहे तें कि यहाँ का अनुभव अति सूक्ष्म है किन्तु ये व्यवस्था न्याय की प्रक्रिया तें कल्पना करिकैं कही है तो हम कहें हैं कि तुमारा अनुभव बहुत ही शुद्ध है तुमकूँ आत्मज्ञान होगा इस में कुछ वी सन्देह नहीं है ।

अब कहे तुमने ज्यो व्यवस्था कही सो सर्व न्याय की प्रक्रिया तें हाँ है अथवा इस में कुछ अंश अनुभवकूँ लेकरिकैं वी है ज्यो कहे कि घट ज्ञान रूप व्यवसाय ज्ञान और इस ज्ञानकूँ विषय करणें वाला अनुव्यवसाय ज्ञान और व्यवसायज्ञानके उत्पत्ति विनाशोंका ज्ञान ये ज्ञान तो मैनैं अनुभव तें मानें हैं और अनुव्यवसाय ज्ञान स्वप्रकाश है ये वी मैनैं अनुभव तें मान्यां है परन्तु अनुव्यवसाय के उत्पत्ति नाश जे पहिलें

कहे वे और व्यवसाय ज्ञान के उत्पत्ति विनाशों के ज्ञान का ज्ञान और इस ज्ञान तैं जाख्यौंगया यातैं व्यवसाय ज्ञान के उत्पत्ति विनाशोंका ज्ञान व्यवसाय ज्ञान है ये तीनों कथन तो मैंने न्याय शास्त्रकी प्रक्रिया तैं हीं किये हैं ये कथन अनुभव तैं नहीं किये हैं काहेतैं कि आज के दिन तक व्यवसाय ज्ञान के उत्पत्ति विनाशों का ज्ञान व्यवसाय ज्ञान है अथवा नहीं और इस ज्ञानका बी ज्ञान होय है अथवा नहीं और अनुव्यवसाय के उत्पत्ति विनाश होय हैं अथवा नहीं इस विचारका प्रसङ्ग तो आज पर्यन्त आया नहीं यातैं ये कथन तो केवल न्याय की प्रक्रिया तैं हीं है अनुभव तैं नहीं है तो हम कहैं हैं कि अब इसविचार का प्रसङ्ग है यातैं अब निर्णय करिकें अनुभव करो ।

उयो कहे कि निर्णय का प्रकार कहा है जातैं अनुभव होय तो हम कहैं हैं कि जहाँ पदार्थ का प्रत्यक्ष न होय तहाँ अनुमान तैं निर्णय होय ये तुम मानौं हो तो यहाँ अनुमान करो उयो कहो कि जैसे व्यवसाय ज्ञान उयो है सो ज्ञान है यातैं उत्पत्ति विनाश वाला है तैंसे अनुव्यवसाय उयो है सो बी ज्ञान है यातैं उत्पत्ति नाश वाला है और उयो उत्पत्ति विनाश वाला नहीं है सो ज्ञान नहीं है जैसे आकाश उत्पत्ति विनाशवाला नहीं है तो गे आकाश उयो है सो ज्ञान नहीं है ऐसे अनुमान तैं अनुव्यवसाय के उत्पत्ति विनाश सिद्ध होय हैं तो हम कहैं हैं कि ये अनुमानतो अशुद्ध है काहेतैं कि तुम परमात्मा के ज्ञानकू नित्य मानौं हो तो विचार तैं देखो कि बी बी ज्ञान है और उत्पत्ति नाश वाला नहीं है और घट उयो है सो उत्पत्ति नाश वाला नहीं है ये नहीं है और ज्ञान नहीं हैं ये है अर्थात् तुमारी अन्वयव्याप्ति का व्यभिचार परमात्मा के ज्ञान में है और व्यतिरेकव्याप्ति का व्यभिचार घट में है यातैं ये अनुमान असङ्गत है उयो कहे कि इस अनुमान तैं अनुव्यवसाय के उत्पत्ति नाश सिद्ध न हुये तो हम ऐसा अनुमान करैं गे कि जैसे व्यवसाय ज्ञान उयो है सो लौकिक ज्ञान है यातैं उत्पत्ति नाश वाला है तैंसे अनुव्यवसाय उयो है सो बी लौकिक ज्ञान है यातैं उत्पत्ति विनाश वाला है ऐसे अनुमान करणें तैं ईश्वर के ज्ञान में हेतु का व्यभिचार नहीं है काहे तैं कि ईश्वर का ज्ञान अलौकिक है तो हम कहैं हैं कि ऐसे व्यवसाय ज्ञानकू दृष्टान्त वणों करिकें अनुव्यवसाय के उत्पत्ति विनाशोंको अनुमान तैं सिद्ध किये तो

व्यवसाय ज्ञान के उत्पत्ति विनाशोंकूँ किस के दूष्टान्त तैं सिद्ध करोगे ज्यो कहे कि अनुव्यवसायकूँ दूष्टान्त बणा करिकैं व्यवसाय ज्ञान के उत्पत्ति विनाशोंकूँ सिद्ध करैगे तो हम कहैं हैं कि ऐसैं मानौगे तो अनुव्यवसाय के उत्पत्ति विनाश सिद्ध करणैं में व्यवसायकी अपेक्षा ओर व्यवसाय के उत्पत्ति विनाशोंकूँ सिद्ध करणैं में अनुव्यवसाय की अपेक्षा ऐसैं अन्धोन्ध सापेक्ष होणैं तैं दोनूँ हीं ज्ञानों के उत्पत्ति विनाश सिद्ध नहीं होसकैंगे ।

ज्यो कहे कि दूष्टान्त ज्यो व्यवसाय उसके उत्पत्ति विनाशोंकूँ दूसरा व्यवसायकूँ दूष्टान्त बणा करि कैं सिद्ध करैगे तो हम कहैं हैं कि तुमारी बुद्धि विलक्षण है कि व्यवसाय ज्ञान के उत्पत्ति विनाशोंकूँ व्यवसाय ज्ञान के दूष्टान्त तैं हीं सिद्ध करोहे ज्यो कहे कि व्यवसाय ज्ञान के उत्पत्ति विनाश तो प्रत्यक्ष सिद्ध हैं यातैं यहाँ अनुमान की अपेक्षा नहीं तो हम पूछैं हैं कि जिस ज्ञानकूँ तुमनैं अनुव्यवसाय मान्यां है उस में हीं व्यवसाय के उत्पत्ति विनाशोंका ज्ञानरूप ज्यो व्यवसाय उस को प्रत्यक्ष मानौं हे अथवा उस अनुव्यवसाय तैं जुदा ही ज्ञान की कल्पना करो हे ज्यो कहे कि यहाँ तो बुद्धि व्याकुल हैं काहे तैं कि प्रथम क्षण में तो व्यवसाय ज्ञान उत्पन्न होय है ओर द्वितीय क्षण में रहै है ओर तृतीय क्षण में उसका नाश होय है ओर व्यवसाय ज्ञान के रहणैं के समय में व्यवसाय ज्ञानकूँ विषय करणैं वाला अनुव्यवसाय ज्ञान उत्पन्न होय है ओर व्यवसाय ज्ञान के नाश क्षण में अनुव्यवसाय ज्ञान रहै है ओर व्यवसाय ज्ञान के नाशकूँ उत्पन्न करै है ओर नाशकी उत्पत्तिकूँ विषय करणैं वाला ज्ञान होय है ओर व्यवसाय ज्ञान के नाश के द्वितीय क्षण में व्यवसाय ज्ञान के नाशकूँ विषय करणैं वाला ज्ञान पैदा होय है ओर अनुव्यवसाय ज्ञान के नाशकूँ उत्पन्न करै है इस प्रक्रिया तैं ज्ञानों के उत्पत्ति स्थिति नाश मानैं हैं अब यहाँ ये विचार है कि जिस क्षण में व्यवसाय ज्ञान की उत्पत्ति भई उस क्षण में व्यवसाय ज्ञान वी है ओर आदि क्षण सम्बन्ध रूप उसकी उत्पत्ति वी है ओर अनुव्यवसाय का प्रागभाव वी है ओर द्वितीय क्षण में व्यवसाय ज्ञान वी है ओर अनुव्यवसाय का ज्यो प्रागभाव उसका नाश वी है ओर व्यवसाय की स्थिति क्रिया वी है ओर अनुव्यवसाय वी है ओर उसकी उत्पत्ति वी है ओर तृतीय क्षण में व्यव-

साय का ध्वंस वी है और इसकी उत्पत्तिकूँ विषय करणें वाला ज्ञानवी है ओर अनुव्यवसाय वी है और इसकी स्थिति क्रिया वी है और चतुर्थ क्षणमें व्यवसायका ध्वंस वी है और उसकूँ विषय करणें वाला ज्ञान वी है और अनुव्यवसाय का नाश वी है ऐसैं चार क्षणमें चतुर्दश अर्थात् चोदह विषय हैं अब जितने विषय हैं उतने ज्ञान मानैं सो तो वणसकै नहीं काहेतैं कि न्यायका मत ये है कि एक क्षण में दो ज्ञान होवैं नहीं और ज्यो चार क्षण में चार ज्ञान मानैं तो उनके विषय चोदह हो सकैं नहीं और ज्यो वे चारों ज्ञान समूहालम्बन मानैं अर्थात् बहुताँकूँ विषय करणें वाले मानैं तो प्रथम क्षण में तो व्यवसाय ज्ञान उत्पन्न होगया यातैं दूसरा ज्ञान तो होसकै नहीं और दूसरा ज्ञान नहीं होय तो व्यवसाय ज्ञानकी उत्पत्ति और अनुव्यवसायका प्रागभाव ये किससैं जाणें जायें और द्वितीय क्षण में अनुव्यवसाय ज्ञान होगया यातैं दूसरा ज्ञान होसकै नहीं और ज्यो दूसरा ज्ञान नहीं होय तो व्यवसाय ज्ञान तो अनुव्यवसाय तैं जाणयाँ जायगा और अनुव्यवसाय स्वप्रकाश है यातैं इसकूँ जाणणें के अर्थ दूसरे ज्ञानकी अपेक्षा नहीं परन्तु अनुव्यवसाय के प्रागभावका नाश और व्यवसाय की स्थिति और अनुव्यवसाय की उत्पत्ति ये किससैं जाणें जायें और तृतीय क्षणमें व्यवसाय ज्ञान के ध्वंसकी उत्पत्तिकूँ विषय करणें वाला ज्ञान हुवा है यातैं दूसरा ज्ञान होसकै नहीं और दूसरा ज्ञान नहीं होय तो अनुव्यवसाय तो स्वप्रकाश है यातैं इसके जाणणें के अर्थ तो दूसरा ज्ञानकी अपेक्षा नहीं परन्तु व्यवसाय का ध्वंस और अनुव्यवसाय की स्थिति ये कैसैं जाणें जायें और चतुर्थ क्षणमें अनुव्यवसाय के नाशकी उत्पत्ति का ज्ञान हुवा है यातैं दूसरा ज्ञान होसकै नहीं और दूसरा ज्ञान नहीं होय तो व्यवसायका ध्वंस और अनुव्यवसाय का नाश ये कैसैं जाणें जायें इस विचार तैं बुद्धि व्याकुल है यातैं व्यवसायके उत्पत्ति विनाशों का ज्ञान अनुव्यवसाय ही है अथवा इससैं जुदा है ये अनुभव नहीं होसकै और न्याय के ग्रन्थों में ये विचार न लिखा इसका कारण वी अनुभव में नहीं आवै है यातैं आप ही ऐसा निर्णय करो जिसतैं सोकूँ इस विषय के सन्देह मिट करिकैं यथार्थ निश्चय होय तो हम कहैं हैं तुम ही अनुभवतैं देखो तुमारे अनुव्यवसायका आकार ये है कि मैं घटके ज्ञानवाला हूँ तो इस ज्ञानका विषय केवल व्यवसाय ज्ञान ही नहीं है किन्तु व्यवसाय नैं विषेपण ज्यो

घट और मैं शब्दका अर्थ ज्यो आत्मा सो ये बी विषय हैं तो ये नियम नहीं रहा कि अनुव्यवसाय ज्यो है सो केवल ज्ञानकूँ हीं विषय करै है और अनुव्यवसायके उत्पत्ति विनाश दीखै नहीं और अनुमानतैं बी सिद्ध होवै नहीं यातैं अनुव्यवसाय के उत्पत्ति नाश नहीं हैं यातैं ये ज्ञान नित्य है और अनुव्यवसाय का प्रत्यक्ष दूसरे ज्ञानतैं होवै नहीं यातैं ये स्वप्रकाश है तो ये सिद्ध हुवा कि अनुव्यवसाय ज्यो है सो ज्ञान और अज्ञान इनका प्रकाश करणें वाला नित्य स्वप्रकाश ज्ञान है और यहाँ अनुमानतैं बी अनुव्यवसाय नित्य ही सिद्ध होय है जैसे परमात्मा का ज्ञान स्वप्रकाश है यातैं नित्य है तैसे अनुव्यवसाय बी स्वप्रकाश है यातैं नित्य है ये अनुमान का आकार है ।

और देखो कि न्यायके मतसैं हीं सुषुप्तिमें ज्ञान रहै है ये सिद्ध होय है काहेतैं कि न्यायका मत ये है कि प्रत्यक्ष योग्य जे विभुके विशेष गुण उनका नाश उनकै पीछैं होखें वाला ज्यो विशेष गुण उससैं होय है ये नियम है तो सुषुप्तिके अव्यवहित पूर्व क्षण में ज्यो ज्ञान उत्पन्न होगा उसका नाश सुषुप्तिके अव्यवहित उत्तर क्षणमें ज्यो ज्ञान होय है उससैं होगा तो सुषुप्ति में ज्ञानका रहणैं सिद्ध होगया परन्तु ये कथन अनुभवसैं विरुद्ध है काहेतैं कि ज्यो सुषुप्ति में व्यवसाय ज्ञान रहै तो जाग्रत् में जैसे सुषुप्तिके अज्ञान का स्मरण होय है तैसे इस व्यवसाय का बी स्मरण होय यातैं सुषुप्ति में व्यवसाय ज्ञान मानणैं असङ्गत है ।

ज्यो कहो कि अनुव्यवसायकूँ नित्य मानंगे तो बी इसकूँ सुषुप्तिका ज्ञान नहीं मान सकोगे काहेतैं कि ज्ञानके ज्ञानका नाम अनुव्यवसाय है सुषुप्तिका ज्ञान केवल अज्ञानकूँ विषय करै है यातैं ये अनुव्यवसाय हो सकै नहीं यातैं सुषुप्तिका ज्ञान अनुव्यवसाय तैं विलक्षण है तो हम कहैं हैं कि तुमनैं ऐसा सङ्केत कर लिया है कि ज्ञानका ज्ञान अनुव्यवसाय है और ज्ञानका विषय ज्यो ज्ञान सो व्यवसाय है और हम तो ज्ञानकूँ नित्य स्वप्रकाश परमात्मा कहैं हैं सो ही सुषुप्तिके अज्ञानका प्रकाश करै है और सो ही जाग्रत् के ज्ञानका प्रकाश करै है और सो ही जाग्रत्के अज्ञानका प्रकाश करै है तुम इस ही ज्ञानकूँ अनुव्यवसाय कहो हो इसमें विषयभेदतैं भेद कल्पना है स्वरूप तैं भेद नहीं है ज्यो कहो कि ज्ञान में स्वरूप तैं भेद नहीं है तो इस अनुव्यवसायका विषय ज्यो व्यवसाय ज्ञान उत्पत्तिविनाश

याला प्रतीत होय है सो कहा है तो हम कहैं हैं कि न्यायका पापाण जैसा कल्पना किया ज्यो आत्मा द्रव्य उसमें चक्रमक जैसा कल्पना किया ज्यो मन उसके संयोगतैं अग्नि का कण जैसा कल्पना किया कुछ होगा परन्तु पापाण में तो अग्नि है ये सर्वकूँ निश्चय है ओर आत्मा में मनके संयोग तैं पहिलें ज्ञान है ये निश्चय तुमकूँ नहीं है ये आश्चर्य है ज्यो कहो कि पापाण में अग्नि नहीं है चक्रमक के संयोग तैं ही अग्नि पैदा होय है तैसैं आत्मा में बी मनके संयोगतैं पहिलें ज्ञान नहीं है पीछें ही ज्ञान हुवा है तो हम कहैं हैं कि न होय सोबी हो जाय तो तुमारा जैसा न्यायका पंडित ही हो जाय तो तुमकूँ प्रश्न करणें में सहाय बी मिल जाय ओर तुमारे साथ ही उसकूँ ज्ञान बी हो जाय ज्यो कहो कि महाराज में तो मूर्ख हूँ यातैं मेरे सन्तोष होय तैसो यथार्थ उत्तर कहो तो हम कहैं हैं कि तुमकूँ अवधी ऐसैं कहि आये हैं कि ज्ञान में स्वरूप तैं भेद नहीं है इसकूँ स्मरण करिकें सन्तोष करो ।

ज्यो कहोकि व्यवसाय के उत्पत्ति नाश तो दीखैं हैं तो हम पूछैं हैं कि तुम उत्पत्ति किसकूँ कहोहो ज्यो कहो कि आदि क्षण के सम्बन्ध-कूँ उत्पत्ति कहैं हैं तो हम कहैं हैं कि आदि क्षण ओर व्यवसाय ज्ञान इनका सम्बन्ध उत्पत्ति पदार्थ हुवा तो सम्बन्धकी सिद्धि में सम्बन्धियों की सिद्धि कारण है यातैं सम्बन्ध के आदि क्षणमें सम्बन्ध के कारण जे क्षण ओर ज्ञान इनकूँ सिद्ध मानौं ज्यो सम्बन्ध के आदि क्षणमें सम्बन्ध के कारण क्षण ओर ज्ञान सिद्ध हुये तो उत्पत्ति मानणाँ व्यर्थ हुवा काहेतैं कि ज्यो पदार्थ पूर्व क्षण में न होय उसकी तुम उत्तर क्षण में उत्पत्ति मानौं हो ये तो पूर्व क्षण में सिद्ध हैं ज्यो कहो कि इस स्थल में ज्ञान ओर क्षण ओर ज्ञान ओर क्षण का सम्बन्ध इनकूँ एक ही काल में सिद्ध मानैं हैं तो हम कहैं हैं कि ज्ञानकी उत्पत्ति तो आदिक्षणसम्बन्ध रूप होगी परन्तु सम्बन्ध की उत्पत्ति ओर आदिक्षणकी उत्पत्ति ये किंरूप होगी ज्यो कहो कि सम्बन्धका बी सम्बन्ध ओर मानैंगे तो हम कहैं हैं कि ऐसैं मानैंगे तो उस सम्बन्धका बी सम्बन्ध ओर मानणाँ पड़ेगा काहेतैं कि उसकूँ बी उत्पन्न मानणाँ पड़ेगा तो अनवस्था होगी यातैं ऐसैं मानणाँ असङ्गत है तो आदिक्षणका सम्बन्ध सिद्ध न हुवा ओर ज्यो तुमनैं आदि क्षण मान्याँ है वो बी उत्पन्न ही मानैंगे का हेतैं कि वो क्षण द्वितीय क्षणमें नहीं है ये

तुम मानों हो तो उस आदि क्षण में उस आदि क्षणमें जुड़ा एक आदि क्षण और मानों और प्रथम आदि क्षणका उस आदि क्षण से सम्बन्ध और मानों तब वो आदि क्षण सिद्ध होय सो तुम ऐसे मानों नहीं यातें आदिक्षण सिद्ध हुआ नहीं अब न तो आदिक्षणका सम्बन्ध सिद्ध हुआ और नै आदि क्षण सिद्ध हुआ तो ज्ञानकी उत्पत्ति कैसे मानी जाय ज्यो ज्ञानकी उत्पत्ति सिद्ध न भई तो इसका नाश भी सिद्ध नहीं होगा काहेतें कि तुमारा ही ये नियम है कि भाव पदार्थ ज्यो उत्पन्न होय है उसका ही नाश होय है अब तुम ही विचार करो ज्ञानके उत्पत्ति विनाश कैसे मानें जायें ।

ज्यो कहोकि ज्ञान ज्यो है सो शरीर में प्रतीत होय है बाह्य देश में प्रतीत होवै नहीं तो परिछिन्नपरिमाणवाला होणें तैं अनित्य है तो हम कहें हैं कि ये कथन तो तुमारे मतमें ही अशुद्ध है काहे तैं कि गुण में गुण रहे नहीं ये तुमारा नियम है तो तुमारे मतमें ज्ञान भी गुण है और परिमाण भी गुण है तो ज्ञानमें परिमाण कैसे रह सकै ज्यो कहो कि ज्ञान के उत्पत्ति विनाश दीखें हैं यातें इनका न मानणों कैसे मान्यां जाय तो हम कहें हैं कि जैसे आकाश में नीलरूप दीखै है और नहीं मानों होतें ज्ञान के उत्पत्ति विनाश दीखें हैं यातें इनका न मानणों मानों ज्यो कहो कि ज्ञान के उत्पत्ति नाश सिद्ध नहीं होणें तैं ये नित्य सिद्ध हुआ और अनुभव तैं ये बी निश्चय होय है कि ये ही जीवात्मा का निज रूप है परन्तु सुषुप्तिमें ये प्रतीत होवै नहीं और आप ऐसे कहो हो कि सुषुप्ति में रहै है तो इस के रहणें में प्रमाण कहा है सो कहे तो हम कहें हैं कि कठोप निपट हैं ।

य एषसुषुप्तेषु जागर्ति कामं कामं पुरुषोनिर्मि

माणः तदेव शुक्रं तदह्य तदेवामृत मुच्यते ॥

ये श्रुति है इसका अर्थ ये है कि सूते जे हैं तिनके विषयें ज्यो ये पुरुष जागै है सो विषयों का पैदा करणें वाला है वोही शुद्ध है वोही ब्रह्म है सो ही अविनाशी है यातें ये सिद्ध हुआ कि प्राणादिकों के शयन समय में ये ज्ञान रूप आत्मा अपणें स्वभाव का त्याग नहीं करै है ज्यो कहो कि इसके दर्शन तैं कहा होय है तो उस ही उपनिषद् में ये श्रुति है कि ।

एको वशी सर्वभूतान्तरात्मा एकं रूपं बहुधा
यः करोति तमात्मस्थं येऽनुपश्यन्ति धीरास्तेषां सुखं
शाश्वतं नेतरेषाम् ॥

इसका अर्थ ये है कि ज्यो एक है और जगत् जिसके वश है और ज्यो सर्व भूतन को अन्तरात्मा है और ज्यो एक रूपकूँ बहुत प्रकार करै है उसकूँ अपणों स्वरूप करिकेँ स्थित देखेँ हैं धीर पुरुष उनके नित्य सुख होय है और कै नहीं ज्यो कहो कि चराचर में आत्मभाव होय है इसमें कहा प्रमाण है तो हम कहें हैं कि ईशावास्य उपनिषद् की ये श्रुति है कि

यस्मिन्सर्वाणि भूतान्यात्मैवाऽभूद्विजानतः तत्र
को मोहः कः शोक एकत्वमनुपश्यतः ॥

इसका अर्थ ये है कि ज्ञानवान् कै जिस समयमें सारे भूत आत्माहीं भये उस समय में ऐक्यपणाँ देखेणें वाला ज्यो है उसकेँ शोक कहा और मोह कहा ज्यो कहो कि जगत् परमात्मा हीँ है तो हम परमात्माकूँ हीँ जाणें हैं तो परमात्म बुद्धि न भई तो कहा हानि है तो हम कहें हैं कि तत्त्वकारोपनिषद् की ये श्रुति है कि

इह चेदवेदीदथ सत्यमस्ति न चेदिहावेदीन्महती
विनष्टिः भूतेषु भूतेषु विचिन्त्य धीराः प्रेत्याऽस्मात्त्रो
कादमृता भवन्ति ॥

इसका अर्थ ये है कि ज्यो यहाँ जाँगया तो सत्य रूप है ज्यो यहाँ न जाँगया तो बड़ा नाश हुवा ज्ञानवान पुरुष सर्व भूतों में आत्मभाव जाणें करिकेँ जन्म मरण धम रूप इस लोककूँ छोड़ि करिकेँ अमर होय हैं ज्यो कहो कि इस ही उपनिषद् की ये श्रुति है कि

न तत्र चक्षुर्गच्छति न वाग्गच्छति नो मनो न
विद्मो न विजानीमो यथैतदनुशिष्यादन्यदेव तद्विदि-
तादथो अविदितादधि ॥

इसका अर्थ ये है कि वहाँ चक्षु नहीं पहुँचै है वाणी नहीं पहुँचै है मन नहीं पहुँचै है नहीं जाणें हैं कि परमात्मा ऐसा है जिस प्रकार करिकें शिष्यकूँ उपदेश करै उस प्रकारकूँ नहीं जाणें हैं वो जाण्यौं हुवातैं और न जाण्यौं हुवातैं ऊपर है उयो इस श्रुतिका ये अर्थ हुवा तो मैं उस-
कूँ कैसेँ जाण सकूँ और न जाणूँ तो पहिलैं उयो श्रुति आपनैं कही उस-
मैं न जाणयें बालेकी बड़ी हानि बताई है और उयो वो नहीं हौं जाण्यौं
जाता तो श्रुति ऐसैं न कहती कि

तमेव विदित्वाऽतिमृत्युमेति नान्यः पन्था विद्य-

तेऽयनाय ॥

इसका अर्थ ये है कि उस परमात्माकूँ जाणें हौं मोक्षकूँ प्राप्त होय
है और मार्ग मोक्ष मैं गमन का नहीं है और श्रीकृष्ण महाराजनैं बी
अर्जुनकूँ ऐसैं आज्ञा किई है कि

तद्विद्धि प्रणिपातेन परिप्रश्नेन सेवया उपदे-

क्ष्यन्ति ते ज्ञानं ज्ञानिनस्तत्त्वदर्शिनः ॥

इसका अर्थ ये है कि नच हो करिकें कोमल भावसैं प्रश्न करिकें सेवा
करिकें ज्ञानके स्वरूपकूँ जाणें तत्व के देखयें बाले ज्ञानी पुरुष तोकूँ उप-
देश करैं गे और कठोपनिषद् की ये श्रुति है कि

नैषा तर्केण मतिरापनेया ॥

इसका अर्थ ये है कि ये आत्म ज्ञान केवल अपणीं बुद्धितैं विचार
करिकें प्राप्त करवे योग्य नहीं है और केवल अपणैं तर्क करि कैं ये आत्म
ज्ञान नाश करवे योग्य नहीं है तात्पर्य ये है कि तार्किक पुरुष वेदकूँ नहीं
जाणें है कुछ ही कहै है और इस ही उपनिषद् की ये श्रुति है कि

अविद्यायामन्तरे वर्तमानाः स्वयन्धीराः पण्डि-

तस्मिन्यमानाः दन्द्रम्यमानाः परियन्ति मूढा अन्धेनैव

नयिमाना यथान्धाः ॥

इसका अर्थ ये है कि अविद्या के मध्य मैं वर्तमान और आप मैं हम धीरे हैं हम पण्डित हैं ऐसैं अभिमान करैं वे अन्त्यन्त कुटिल और अनेक प्रकार की उद्यो गति उसकूँ प्राप्त होते भये दुःखों करि कैँ व्याप्त होय हैं जैसैं अन्ध के आश्रय तैं चले हुये अन्ध और इस ही उपनिषद् की ये श्रुति है कि

श्रवणायाऽपि बहुभिर्यो न लभ्यः श्रण्वन्तोऽपि
वहवो यन्न विद्युः आश्रयो वक्ता कुशलोऽस्य लब्धा-
ऽऽश्रयो ज्ञाता कुशलोऽनुशिष्टः ॥

इसका अर्थ ये है कि बहुत ऐसे हैं कि जिनकूँ इसका श्रवण हीं होय नहीं और बहुत ऐसे हैं कि सुणैं हैं और इस आत्माकूँ नहीं जाणैं हैं और इसका कहणें वाला आश्चर्य है अर्थात् हजारों मैं कोई ही कहणें वाला है और निपुण आचार्य तैं उपदेश लिया हुआ इस आत्माका जानैं वाला आश्चर्य है अर्थात् कोई ही जाणैं हैं और श्री कृष्ण महाराज मैं बी ऐसैं आज्ञा किई है कि

मनुष्याणां सहस्रेषु कश्चिद्यतति सिद्ध्ये यतताम-
पि सिद्धानां कश्चिन्मां वेत्ति तत्त्वतः ॥

इसका अर्थ ये है कि हजारों मनुष्यों मैं कोई पुरुष ज्ञान के होणें को यत्न करै है और यत्न वाले जे बहुत तिन मैं कोई पुरुष मेरेकूँ तत्त्व रूप तैं जाणैं है तो

न तत्र चक्षुः ॥

ये उद्यो श्रुति से तो आत्मा नेत्रवाली मन इनका विषय नहीं है ऐसैं कहै है और

इह चेदेवेदीत् ॥

ये श्रुति ज्ञान भयें के बिना अति ही हानि बतावै है और तमेव विदित्वा ॥

ये श्रुति ज्ञानकूँ ही परम कल्याणका मार्ग बतावै है और

तद्विद्धि ॥

ये स्मृति ज्ञान होवै है ऐसैं कहै है ओर

नैषा तर्केण ॥

ये श्रुति अर्पणों बुद्धि तैं ज्ञानकी प्राप्ति का निषेध करै है ओर

अविद्यायामन्तरे ॥

ये श्रुति अज्ञानीके किये उपदेश तैं ज्ञान होवै नहीं ऐसैं कहै है ओर

श्रवणायापि बहुभिः ॥

ये श्रुति ज्ञानके उपदेश कर्ता ओर उपदेश करिकैं जिनकूँ ज्ञान होवै उन पुरुषोंकूँ दुर्लभ बतावै है तो भोक्कूँ आत्म ज्ञानकी प्राप्ति कैसैं होय भोक्कूँ तो ज्ञानकी प्राप्ति असाध्य दीखै है यातैं मैं अति ही व्याकुल हूँ सो कृपा करिकैं ऐसो उपदेश करो कि जिस तैं आत्म ज्ञान हो करिकैं मैं कृतार्थ होवूँ ।

तो हम कहैं हैं किं

नाऽविरतो दुःश्ररितात् नाऽशान्तो नाऽसमाहितः

नाऽशान्तमानसो वापि प्रज्ञानेनैनमाप्नुयात् ॥

ये कठोपनिषद् की श्रुति है इसका अर्थ ये है कि ज्यो पाप कर्म को त्याग न करै जिसके इन्द्रिय चञ्चल होंयें जिसका मन एकाग्र न होय जिसका मन विषयों तैं हटै नहीं वो इस आत्माकूँ नहीं जायें सकै है ओर ज्यो इन दोषूँ करिकैं रहित होय वो इसकूँ जायें है यातैं ज्यो ज्ञानकी इच्छा होय तो इन दोषूँ का त्याग करै ओर इस ही उपनिषद् की ये दोय श्रुति हैं कि

सत्त्वं प्रियान् प्रियरूपांश्च कामानभिधायन्
नचिकेतोऽत्यस्त्राक्षीः नैतां सृङ्कां वित्तमयीमवाप्तो
यस्यां मज्जन्ति बहवो मनुष्याः १ दूरमेते विपरीते विषूची

अविद्या या च विद्येति ज्ञाता विद्याभीप्सिनं नचिकेतसं
मन्ये न त्वा कामा वहवो लोलुपन्तः २॥

इनका अर्थ ये है कि पुत्रादिकोंकूँ और देवाङ्गनादिकोंकूँ अनित्य-
तादि दोषों करिकेँ युक्त चिन्तन करता हुवा हेनचिकेतः तैनेँ त्याग किये
ज्यो तू धन रूप ज्यो अधम मार्ग ताकूँ प्राप्त न हुवा जिसमें बहुत मनुष्य
दुःख पावैँ हैं १ जे ये अविद्या और विद्या हैं ते तम और प्रकाश की तरँह
विपरीत स्वभाव वाली हैं और संसार और मोक्ष ये इन के भिन्न फल हैं
तू ज्यो नचिकेता है तिसकूँ विद्याकी कामना बाला मानूँ हूँ काहेतैँ कि
बहुत विषयों नैँ तेरे लाभ पैदा न किया २ तो इन श्रुतियोंका ये
तात्पर्य हुवा कि विषयोंकी कामना वाला ज्यो पुरुष से ज्ञानका अधिका-
री नहीं है यातैँ ज्यो ज्ञान होय ऐसी इच्छा होवैँ तो विषयोंकी आसक्ति
को त्याग करैँ और इस ही उपनिषद्की ये श्रुति है कि

न नरेणाऽवरेण प्रोक्त एष सुविज्ञेयो बहुधा चिन्त्य
मानःअनन्य प्रोक्ते गतिरत्र नास्त्यणीयान् ह्यतर्क्यमणु
प्रमाणात् ॥

इसका अर्थ ये है कि और पुरुष करिकेँ कहा हुवा ये आत्मा नहीं
जाणयाँ जाय है काहे तैँ कि वादी पुरुष आत्मा है आत्मा नहीं है आत्मा
शुद्ध है आत्मा अशुद्ध है आत्मा कर्ता है आत्मा अकर्ता है ऐसैँ बहुत प्रकार
करिकेँ चिन्तन करैँ है और आत्मातैँ भिन्न दृष्टि जिसकी नहीं ऐसे आचार्य-
का कहा ज्यो आत्मा उसमें है नहीं है इत्यादिक अनेक प्रकारकी चिन्ता
गति नहीं है काहेतैँ कि आत्मा सर्व विकल्पों करिकेँ रहित है ये आत्मा
तो अणुपरिमाणतैँ बी अणु है अर्थात् ज्यो अणुपरिमाण कोई वादी कल्पित
करैँ है तो अन्य वादी उससैँ बी अन्य अणुकी कल्पना करैँ है
यातैँ आत्मा अणुतैँ बी अणु है इस कथनका तात्पर्य ये है कि आ-
त्मा अतर्क्य है तो इस श्रुतिसैँ ये सिद्ध हुवा कि अनात्मज्ञानीके उपदेश
करिकेँ आत्म ज्ञान नहीं होय है आत्म ज्ञानीके उपदेश करिकेँ आत्मज्ञान
होय है यातैँ तर्कका त्याग करिकेँ अद्वैतदृष्टि आचार्यके उपदेश करिकेँ
आत्मज्ञान सिद्ध करणाँ और इस ही उपनिषद्की ये श्रुति है कि

नायमात्मा प्रवचनेन लभ्यो न मेधया न बहुना
श्रुतेन यमेवैष वृणुते तेन लभ्यस्तस्यैव आत्मा वृणुते
तनूँस्वाम् ॥

इसका अर्थ ये है कि ये आत्मा बहुत वेदके पठन तँ नहीं जाययाँ जाय है और बहुत ग्रन्थोंके धारणकी शक्ति तँ नहीं जाययाँ जाय हैं और बहुत शास्त्रोंके पठनतँ नहीं जाययाँ जाय है ये पुरुष साधक ज्यो इसकी ही उपासना करै है उसकूँ इसका ज्ञान होय है ये आत्मा अपणें स्वरूपका प्रकाश उसकै करै है इसका तात्पर्य ये हुवा कि आत्मज्ञानकी इच्छा होय तो इस आत्माकी ही उपासना करै तो इन श्रुतियोंका ये तात्पर्य हुवा कि पहिले कहे दोषोंका त्याग करिकेँ अनात्मज्ञानियोंकी सङ्गति छोड़ि करिकेँ आत्मज्ञानीतँ उपदेश ग्रहण करै और आत्माकी ही उपासना करै उसकूँ आत्मज्ञानकी प्राप्ति होय है अन्यकूँ आत्मज्ञान नहीं होय है

ज्यो कहोकि हम आत्मज्ञानीकूँ जायें कैसँ तो हम कहें हैं कि इस ही उपनिषद्की ये श्रुति है कि

नित्योऽनित्यानां चेतनश्चेतनानामेको बहूनां
यो विदधाति कामान् तमात्मस्थं येऽनुपश्यन्ति
धीरास्तेषां शान्तिः शाश्वती नेतरेषाम् ॥

इसका अर्थ ये है कि अनित्यों में ज्यो नित्य है और ब्रह्मादिकोंकूँ धी ज्यो चेतन करै है और ज्यो एक है और बहुतोंके काम पूर्ण करै है उसकूँ जे आत्मरूप करिकेँ स्थित देखें हैं उनकै नित्य शान्ति होय है और कै नहीं तो इसका तात्पर्य ये हुवा कि पूर्ण शान्ति जिनमें प्रतीत होय तिन कूँ ज्ञानी जायें करिकेँ उपदेश ग्रहण करो ज्यो कहो कि

समित्याणि श्रोत्रियं ब्रह्मनिष्ठमुपगच्छेत् ॥

ये श्रुति है इसका अर्थ ये है कि पूजन सामग्री हातमें ले करिकेँ और सन्देश दूर करणें में समर्थ आत्मज्ञान में जिनकी निष्ठा ऐसे जे पुरुष

तिनके पास जाय तो आपके उपदेश करिके मेरे हृदयके सन्देह दूर होय हैं यातैं आप ही उपदेश करो तो प्रारम्भ मैं उपदेश किया उसकूँ स्मरण करो ज्यो कहे कि पूर्व आपनैं ज्ञातताका प्रकाशक चैतन्य अपणाँ निज रूप बताया सो तो स्मरण मैं हैं परन्तु

न तत्र चक्षुः ॥

ये श्रुति आत्माके जाणणैका सर्वथा निषेध करै है यातैं सन्देह होय है तो हम कहैं हैं कि ये श्रुति सर्वथा जाणणैका निषेध नहीं करै है विचार करो कि ये ही श्रुति

अन्यदेव तद्विदितादथो अविदितादधि ॥

ऐसैं कहै है तो इसका अर्थ ये है कि वो आत्मवस्तु जाणयाँ गया ओर न जाणयाँ गया तैं ऊपर है तो इसका तात्पर्य ये हुवा कि जाणयाँ-गयापणाँ ओर न जाणयाँगयापणाँ ये जिससैं जाणों जाय हैं सो अपणाँ निज रूप है ।

ज्यो कहे कि इस निज रूपका अनुभव कंहाँ करूँ तो हम कहैं हैं कि इस ही उपनिषद्की ये दाय श्रुति हैं कि

इन्द्रियेभ्यः परं मनो मनसः सत्त्वमुत्तमम् सत्त्वा-

दधि महानात्मा महतोऽव्यक्तमुत्तमम् १ अव्यक्तात्तु

परः पुरुषो व्यापकोऽलिंग एव च यज्ज्ञात्वा मुच्यते

जन्तुर्मृतत्वं च गच्छति २ ॥

इनका अर्थ ये है कि इन्द्रियोंतैं उत्कृष्ट मन है मतैं उत्तम बुद्धि है बुद्धितैं उत्तम अन्तःकरण है अन्तःकरणतैं उत्तम प्रकृति है १ प्रकृतितैं उत्तम आत्मा है सो व्यापक है ओर अलिङ्ग है अर्थात् बुद्ध्यादिक जे सकल संसार धर्म तिन करिके रहित है इस आत्माकूँ जाणों करिके जीता हुवा ही मुक्त होय है २ तो इन श्रुतियाँका ये तात्पर्य हुवा कि अज्ञानका प्रकाशक अपणाँ निज रूप है यातैं अज्ञानतैं परैं इसकूँ जाणों ज्यो कहे कि इसकूँ किससैं जाणों बे इस ही उपनिषद्की ये श्रुति है कि

न तत्र शूर्यो भाति न चन्द्रतारकुं नेमा विद्युतो
भान्ति कुतोऽयमग्निः तमेव भान्तमनुभाति सर्वं
तस्य भासा सर्वमिदं विभाति ॥

इसका अर्थ ये है कि तहाँ सूर्य नहीं प्रकाश करे है चन्द्रसा औरतारा नहीं प्रकाश करें हैं ये विजली नहीं प्रकाश करे है ये अग्नि तो कैसे प्रकाश करे वो आप प्रकाश रूप है उसके पीछे सर्व प्रकाश करें हैं अर्थात् जैसे अग्निके जलणें तें सर्व जलें हैं तैसे इसके प्रकाश करणें तें सर्व प्रकाश हैं तो इस श्रुतिका ये तात्पर्य हुवा कि आत्मा अपणें तें ही जाणयां जाय है इसके जाणणें मैं अन्यकी अपेक्षा नहीं उयो कहा कि आत्मा अन्य करिकें नहीं जाणयां जाय है स्वप्रकाश है तो ये सिद्ध हुवा कि आत्मा नजाणयांगयापणां करिकें जाणयां जाय है तो हम कहें हैं कि आत्माका जाणयां ये ही है ये नजाणयांगयापणां उयो है सो स्वप्रकाशपणां है देखो तबलकारोपनिषद् की श्रुति यहाँ प्रमाण वी है कि

यस्याऽमतं तस्य मतं मतं यस्य न वेद सः अवि-
ज्ञातं विजानतां विज्ञातमविजानताम् ॥

इसका अर्थ ये है कि जिसके ब्रह्म न जाणयां हुवा है ये निश्चय है उसने ही जाणयां है ये निश्चय है और जिसके मैंने ब्रह्म जाणयां है ये निश्चय है वो ब्रह्मकुं नहीं जाणता है ये ब्रह्म न जाणणें वाले के जाणयां हुवा है और जाणणें वाले के न जाणयां हुवा है परन्तु ये ब्रह्म इस आत्मातें जुदा नहीं है यातें इस ही उपनिषद्की ये श्रुतियां प्रमाण हैं कि

यद्वाचाऽनभ्युदितं येन वागभ्युद्यते तदेव ब्रह्म
त्वं विद्धि नेदं यदिदमुपासते १ यन्मनसा न मनुते येनाहु-
र्मनोमतम् तदेव ब्रह्म त्वं विद्धि नेदं यदिदमुपासते
२ यच्चक्षुषा न पश्यति येन चक्षुषि पश्यन्ति तदेव ब्रह्म
त्वं विद्धि नेदं यदिदमुपासते ३ यच्छ्रोत्रेण न शृणोति
येन श्रोत्रमिदं श्रुतम् तदेव ब्रह्म त्वं विद्धि नेदं यदि-
दमुपासते ४ यत्प्राणेन न प्राणिति येन प्राणः प्रणी-
यते तदेव ब्रह्म त्वं विद्धि नेदं यदिदमुपासते ५ ॥

इन श्रुतियोंका ये तात्पर्यार्थ है कि ज्यो बाणीका मनका चक्षुका ओत्रका प्राणका प्रकाश करै है सो ब्रह्म है ऐसैं जाणें ओर ज्यो तू इससैं भिन्न-की उपासना करै है सो ब्रह्म नहीं है ।

ज्यो कहो कि मैं ज्यो यहाँ प्रश्न करूँ हूँ ताके उत्तर मैं आप श्रुति ही पढो हो इसका कारण कहा है तो हम कहैं हैं कि इस विषय मैं न्यायके पढे दुये पण्डित के अनुभव नहीं है यातैं श्रुतियों करिकें कथनकूँ प्रमाण बताया है ज्यो कहो कि मेरा अनुभव शुद्ध कैसैं होगा तो हम कहैं हैं कि ब्रह्माभ्यास तैं अनुभव शुद्ध होगा यातैं ब्रह्माभ्यास करो ज्यो कहो कि ब्रह्माभ्यासका स्वरूप कहा है तो हम कहैं हैं कि

तच्चिन्तनं तत्कथनमन्योन्यं तत्प्रबोधनम् एत-

देकपरत्वं च ब्रह्माभ्यासं विदुर्वुधाः ॥

ऐसैं वेदान्त ग्रन्थों मैं लिखा है इसका अर्थ ये है कि उसहीका चिन्तन करै उसहीका कथन करै उसहीका आपस मैं विचार करै उसही मैं चित्तकूँ एकाग्र राखै इसकूँ ज्ञानी पुरुष ब्रह्माभ्यास कहैं हैं ।

अब कहो तुम नैं जिनकूँ द्रव्य मानें उनमें तैं एक बी सिद्ध न हुवा यातैं इनका मानणाँ व्यर्थ हुवा अथवा नहीं ज्यो कहो कि परमात्मा तो सिद्ध हुवा यातैं सर्वका मानणाँ व्यर्थ न हुवा किन्तु आत्मा तैं व्यतिरिक्त जे द्रव्य उनका मानणाँ व्यर्थ हुवा तो हम कहैं हैं कि परमात्मा ज्यो है सो द्रव्य सिद्ध न हुवा यातैं द्रव्योंका मानणाँ व्यर्थ ही हुवा ज्यो कहो कि परमात्मा इस शब्दका अर्थ ये है कि परम कहिये उत्कृष्ट ऐसा ज्यो आत्मा से परमात्मा तो इस प्रकार अर्थ के होणें तैं ये सिद्ध होय है कि अनुत्कृष्ट आत्मा कोई ओर है सो कोन है ये कहो तो हम कहैं हैं कि तुन हीं कोई कल्पना करिकें अनुत्कृष्ट आत्मा वणाय लेवो ज्यो कहो कि अनुव्यवसाय जिसकूँ मान्याँ से तो नित्यज्ञान रूप परमात्मा सिद्ध हो गया ओर व्यवसाय ज्ञान जिसकूँ मान्याँ से अनुव्यवसाय रूप सिद्ध हो गया ओर इन्तैं जुदा ज्ञान कोई है नहीं तो मैं किसकूँ अनुत्कृष्ट आत्मा कल्पना करूँ तो हम कहैं हैं कि मन जब पुरीतति मैं तैं बाहिर आया तब मनका ओर चर्मका संयोग तो तुम मानों हीं ने काहेतैं कि तुम पुरीतति मैं हीं चर्म नहीं मानों हो उसके बाहिर तो चर्म मानों हीं हो तो उस समय मैं ज्यो

चर्ममनका संयोग होगा सो जब तक जाग्रत् अवस्था रहैगी तब तक रहैगा काहेतैं कि पुरीतति के बाहिर इस शरीर में तुम कोई बी देश ऐसा नहीं मानों हो कि जहाँ चर्म न होय अब विचार करो कि न्यायके मतमें चर्ममनका संयोग ज्ञानसामान्यका कारण है तो जब तक जाग्रत् अवस्था रहैगी तब तक ज्ञान सामान्य रहैगा और जब विषयज्ञा सन्निधान होगा तब विशेष ज्ञान होगा तो ज्यो तुम ज्ञान रूप आत्मा मानों तब तो इस ज्ञान सामान्यकूँ आत्मा मानों और ज्यो तुम ज्ञानका आश्रय आत्मा मानों तो जिसमें इस ज्ञान सामान्यकूँ रखो वो आत्मा कल्पित करि लेवो सो ही अनुत्कृष्ट आत्मा हो जायगा ।

ज्यो कहो कि जैसे घटसामान्यके प्रति दण्डसामान्य कारण है और घटविशेषके प्रति दण्डविशेष कारण है तैसे ही ज्ञानसामान्य के प्रति चर्ममनःसंयोगसामान्य कारण है और ज्ञान विशेषके प्रति चर्ममनःसंयोगविशेष कारण है तो सामान्य ज्यो है सो विशेष तैं भिन्न नहीं है यातैं ज्ञान सामान्य ज्यो है सो ज्ञान विशेष तैं भिन्न न हुवा तो ज्ञान विशेष व्यवसाय ज्ञान ही है उसका अनुव्यवसाय सैं अभेद सिद्ध हो गया है यातैं जिसकूँ आपनैं ज्ञान सामान्य कहा उसकी सिद्धि नहीं होखैं तैं उस सामान्यज्ञानकूँ अथवा उसका आश्रय कल्पित करैं उसकूँ अनुत्कृष्ट आत्मा कैसे मानैं तो हम कहैं हैं कि चर्ममनःसंयोगविशेष ज्यो तुम मानों हो सो इन्द्रिय देशमें चर्ममनका संयोग होय है उसकूँ मानांगे वो ही विशेषज्ञानका कारण होगा जैसे चक्षुर्देश में ज्यो चर्म है उससैं ज्यो मनका संयोग सो तो चाक्षुष ज्ञानका कारण होगा और रसनदेश में ज्यो चर्म उससैं मनका संयोग ज्यो होगा सो रसन प्रत्यक्षका कारण होगा ऐसे बाह्य प्रत्यक्ष जे होय हैं तिनमें जुदे जुदे इन्द्रियोंके देशों में जुदे जुदे मनः संयोग कारण होंगे और सुखादिकोंके प्रत्यक्ष में जे चर्म सतः संयोग होंगे वे सुखादिकों के प्रत्यक्षों में कारण होंगे अब पुरीतति के बाहिर्देश में जब मन आवैगा तो जाग्रत् अवस्था जब तक बर्णों रहैगी तब तक चर्ममनः संयोग बर्णों हों रहैगा तो विषय जब कोई बी नहीं होंगे उस समयमें कोई बी ज्ञान नहीं है ऐसे कहणों तो बखैं नहीं काहेतैं कि ज्ञान न होय तो शरीर सुषुप्ति भयें गिर जाय है तैसे गिर जाय सो शरीर गिरै नहीं यातैं ये बी कोई विलक्षण ज्ञान है ऐसे मानों इसकूँ हमनैं ज्ञान सामान्य नाम

करिकें कहा है ये ज्ञान तुमारे मानें सामान्य ज्ञान और विशेष ज्ञानतैं विलक्षण है ज्यो कहो कि न्याय के मतमें निर्विषयक ज्ञान मान्यां नहीं यातैं विशेष ज्ञानोंके अभावोंकूँ इस ज्ञान के विषय मानि लेवैंगे तो ये विशेष ज्ञान हीं होगा ये विलक्षण ज्ञान कैसैं मान्यां जाय तो हम कहैं हैं कि ये ज्ञान अभावोंकूँ विषय नहीं करे है और भावोंकूँ बी विषय नहीं करे है ये तूष्णीम्भाव नाम ज्यो अवस्था होय है उस समयका ज्ञान है देखो न्यायके मतमें कितनी भूल है कि जिम ज्ञानका मानणां न्यायके मतमें हीं अशुद्ध है ऐसे व्यवसायज्ञानकूँ तो मानैं है और जिस ज्ञानका मानणां न्यायके मतमें वशैं सके है ऐसे तूष्णीम्भाव नाम अवस्थाके ज्ञानकूँ नहीं मानैं है ।

ज्यो कहो कि व्यवसाय ज्ञानका मानणां कैसैं असङ्गत है तो हम कहैं हैं कि व्यवसाय ज्ञान नाम करिकें रूप रसादिकोंके ज्ञानोंकूँ न्याय शास्त्र में मानैं हैं और चर्ममनःसंयोगकूँ तो ज्ञानसामान्यका कारण मान्यां है और जुदे जुदे इन्द्रियोंके संयोगकूँ ज्ञानविशेषोंके कारण मानैं हैं और ज्ञानविशेषकी उत्पत्ति सामान्यज्ञानके कारण और विशेष ज्ञानके कारण एन दोनूँ तैं मानैं हैं तो जब चक्षु तैं घटका ज्ञान होगा तब चक्षु और मन इनका संयोग और चर्म और मनका संयोग ये दोनूँ कारण होंगे सो वशैं नहीं काहेतैं कि न्यायके मतमें मन सावयव नहीं है ज्यो मन सावयव होता तब तो कोई अवयव सैं चर्म संयुक्त हो जाता और कोई अवयव सैं चक्षु तैं संयुक्त हो जाता और न्यायके मतमें चर्म और चक्षु निरवयव नहीं हैं ज्यो चर्म और चक्षु ये निरवयव होते तो निरवयवका संयोग देशका अवरोधक नहीं होय है यातैं चर्मका और मनका तथा चक्षुका और मनका संयोग हो जाता तो विशेष ज्ञान जिसकूँ मान्यां उसकी उत्पत्ति हो जाती परन्तु न तो एक काल में मनका संयोग चर्म और चक्षु तैं हो सके और न चर्मका और चक्षुका संयोग मनतैं हो सके तो विशेष ज्ञानके कारण नहीं होशैं तैं विशेष ज्ञानकी उत्पत्तिकी मानणां असङ्गत ही है और तूष्णीम्भाव अवस्था में ज्यो ज्ञान वो केवल चर्ममनके संयोग तैंहीं होय है यातैं इसका मानणां असङ्गत नहीं है और ज्यो तुमनैं ज्ञान सामान्य ज्यो है सो ज्ञान विशेषतैं भिन्न न हुवा ऐसा कथन किया सो असङ्गत है काहेतैं कि ज्ञान सामान्य ज्यो है सो ज्ञान विशेयरूप

होय तो ज्ञान विशेषका नाश भयें तैं ज्ञानसामान्यनाशका व्यवहार हो जाय और ज्ञानविशेष ज्यो है सो ज्ञानसामान्यरूप ही है काहेतैं कि ज्ञान सामान्यके नाश भयें ज्ञान विशेष रहै नहीं ज्यो कहे कि ज्ञान विशेष ज्ञान सामान्यरूप है तो इसमें ज्ञानसामान्य व्यवहार होणैं चाहिये तो हम कहैं हैं कि विषयके सन्निधान सैं ज्ञानसामान्य सैं विशेषपणैं आरोपित है सो सामान्यपणैंका आवरण कर राख्यो है यातैं ज्ञान विशेष सैं ज्ञानसामान्यपणैंका भान होवै नहीं ।

विचार दृष्टि तैं देखो कि ज्ञान रूप परमात्माका कैसा अलौकिक सहिमा है कि जिसके निज रूपका आवरणकरणैंका सामर्थ्य कोई बी नहीं राखै है देखो वेदान्तियों नैं बी जिस अज्ञानकी कल्पना किई है वो बी इसके आवरण करणैंका सामर्थ्य नहीं राखै है ज्यो अज्ञान इस ज्ञान रूप परमात्माका आवरण करि लेवै तो आकारवालापणैं तो किसमें कल्पित करे और आप कैसे सिद्ध होय और ये ज्ञान रूप परमात्मा कैसा है कि आपतैं विबुद्ध ज्यो अज्ञान ताकू बी सिद्ध करे है और इसके सम्बन्ध तैं आप आकारवाला दीखै है और इसके सम्बन्ध विना आप निराकार रहै है ज्यो कहो कि इसमें दृष्टान्त कहा है तो हम कहैं हैं कि स्वाज्ञान शब्द ही दृष्टान्त है देखो ये पद स्व और अज्ञान इन दोय शब्दोंका बलाया हुआ है तों अज्ञान शब्द ज्ञान शब्द विना सिद्ध होवै नहीं तो वाच्यवाचकके अभेद मत सैं ज्ञान शब्द परमात्मा ही है तो इसमें ही अज्ञानकू सिद्ध किया है ज्यो अज्ञानशब्द सैं ज्ञान शब्द न रहै तो अज्ञान शब्द बयैहीं नहीं और स्व शब्द ज्यो है सो परमात्माका वाचक है तो वाच्यवाचक के अभेद मततैं ये स्व शब्द परमात्माही है तो देखो स्वशब्द निराकार है अर्थात् स्वशब्द सैं आकार नहीं है किन्तु अकार है तो स्वशब्द निराकार हैं और अज्ञान शब्दका इससैं सम्बन्ध होय है तब ये स्वशब्द आकार वाला दीखै है देखो स्वाज्ञान इस शब्द सैं स्वशब्द आकार वाला है अकार वाला नहीं है और स्वाज्ञान इस शब्द सैं तैं अज्ञान शब्दकू दूर कर देवैं तो स्व शब्द निराकार रहिजावै है अर्थात् स्वशब्द आकारवाला नहीं रहै है ये दृष्टान्त साहित्य विद्याके जाणवै वाले जे पुरुष तिनके हृदय सैं अत्यन्त ही चमत्कार करैगा और ऊपर भूमि की तरहैं जिनकी तर्ककर्मश बुद्धि है उसमें ये दृष्टान्त बीज आनन्दानुरूप करै नहीं ।

अब कहो तूष्णीम्भाव नाम अवस्था में विशेष ज्ञानतैं विलक्षण ज्ञान सामान्य सिद्ध हुवा अथवा नहीं ज्यो कहे कि युक्ति और अनुभवतैं ये ज्ञान-सामान्य सिद्ध हुवा और विशेष ज्ञानतैं विलक्षण बी हुआ परन्तु न्यायशास्त्र में व्यवसाय ज्ञान और अनुव्यवसाय ज्ञान इनतैं विलक्षण ज्ञानमान्याँ नहीं यातैं हम इसकूँ नित्य स्वप्रकाश ज्ञान ज्यो आपनैं पूर्व सिद्ध किया है तद्रूप मानैं गे और अवस्था भेद तैं इस में भेद है स्वरूप तैं भेद नहीं ऐसैं मानैं गे तो हम कहैं हैं कि मनका मानणाँ व्यर्थ हुवा काहे तैं कि आत्मा में ज्ञानकी उत्पत्तिके अर्थ तुमनैं मनकूँ मान्याँ है सो ज्ञान तो नित्य सिद्ध हो गया आत्मा इस सैं जुदा सिद्ध हुवा नहीं और ज्यो इस ज्ञान में हौं मनका संयोग मानि करि कै कोई अनित्य ज्ञानकी कल्पना करि लेवो सो वणैं नहीं काहे तैं कि मन तो तुमारे मत में द्रव्य है और ज्ञान ज्यो है सो गुण है इनका संयोग वणैं सकै नहीं द्रव्याँका ही संयोग होय है ये न्यायवालोंका नियम है यातैं मनका मानणाँ व्यर्थ ही है ।

और कहो कि तुम चर्म और मनके संयोग करिकैं आत्मा में ज्ञान की उत्पत्ति मानों हो तो ये कहे कि सुषुप्तिके अव्यवहित उत्तर क्षण में प्रथम चर्म सैं मनका संयोग केन से देश में होय है चर्म तो पुरीलति के बिना सर्व शरीर में है ज्यो कहे कि मनके प्रथम संयोगका देश तो लिखा नहीं तो हम कहैं हैं कि कोई देश मानि लेवो तो मन तुमारे मत में परमाणु रूप है तो ये मन जिस देश में चर्म सैं संयुक्त होगा उस ही देश में आत्मा में ज्ञानकूँ पैदा करैगा अथवा अन्य देश में बी ज्ञानकूँ पैदा करैगा ज्यो कहे कि उस ही देश में ज्ञानकूँ पैदा करैगा तो हम कहैं हैं कि ऐसैं मानणाँ तो असङ्गत है काहे तैं कि ज्ञानकी प्रतीति सर्व शरीर में होय है ज्यो कहो कि अन्य देश में बी ज्ञानकूँ पैदा करै है तो हम कहैं हैं कि आत्मा तुमारे मत में व्यापक है यातैं घटदेश में बी ज्ञानकी प्रतीति होणाँ चाहिये ज्यो कहे कि जितने देश में चर्म है उतने में ज्ञानकूँ पैदा करै है जैसैं पृथ्वी घटके पैदा करणैंके योग्य है परन्तु जितने देश में स्निग्ध है अर्थात् चिकणाँ है उस सैं हौं घट होय है तो हम कहैं हैं कि पृथ्वीकूँ तो तुम सावयव मानों हो यातैं कोई देश तो घट होणैंके योग्य मान सकोगे और कोई देश घट होणैंके अयोग्य

मान सकेगे आत्मा तो तुम्हारे मत में निरवयव है इसके दोय स्वभाव कैसे हो सकें यार्तें ऐसै मानणां वी असङ्गत ही है ।

ज्यो कहे कि आत्मा में आरोपित देश मानेंगे तो हम कहैं हैं कि आरोपित नाम तो मिथ्याका है ज्यो आत्मामें देश मिथ्या हुवा तो उस देशमें ज्ञानका मानणां वी मिथ्या ही होगा जैसै रज्जु में सर्प आरोपित है तो उस में नील पणां आदि ले करि कै सारे धर्म आरोपित ही हैं अब कहो आत्मा में ज्ञान ओर देश इनका आरोप केन करैगा अर्थात् आत्मा आरोप करैगा अथवा मन ज्यो कहे कि देनू में तैं चाहे जिसकू आरोपका कर्ता मानि लेवेंगे तो हम कहैं हैं कि ग्यायके मत में तो आत्मा ओर मन देनू हौं जड हैं ये आरोपके कर्ता कैसे हो सकैं अब ज्यो आरोपका कर्ता कोई सिद्ध न हुवा तो आत्मा में आरोपित देश मानणां असङ्गत हुवा ज्यो आरोपित देश मानणां असङ्गत हुवा तो उस देश में ज्ञानकी उत्पत्तिके अर्थ मनका मानणां असङ्गत हुवा ऐसै पृथ्वीकू आदि लेकैं मन पर्यन्त द्रव्योंका मानणां असङ्गत ही है ।

अब हम ये ओर पूछैं हैं कि तुमने जिनकू द्रव्यमानें हैं उनकू देख करि कै मानें हैं अथवा देखें विना हौं मानें हैं ज्यो कहे कि पृथ्वी जल तेज वायु जे कार्य रूप हैं उनकू ओर जीवकू तो देख करि कै मानें हैं ओर परमाणु रूप जे पृथ्वी जल तेज वायु इनकू ओर आकाश काल दिशा परमात्मा मन इनकू देखें विना हौं मानें अर्थात् अनुमान तैं मानें हैं तो हम कहैं हैं कि कोई द्रव्यका प्रत्यक्ष तो हमकू वी करणां चाहिये ज्यो कहे कि घट ज्यो है सो पृथ्वी द्रव्य है उसकू आप नें देखा है मैं आपकू घटका प्रत्यक्ष कहा करावूँ ऐसै हौं जल तेज वायु इनकू देखि लेत्रो तो हम कहैं हैं कि जिसकू तुम घट नाम करि कै व्यवहार करो हो सो ये घट मौजूद है परन्तु यहाँ रूपस्पर्श गन्ध सङ्ख्या परिमाण पृथक् संयोग परत्व अपरत्व गुह्यत्व इत्यादिक ज्यो तुमने गुण सामें हैं वे ही दीखैं हैं अथवा पृथ्वी वी दीखै है ये तुम हौं कहे तो तुमकू ये ही कहणां पड़ेगा कि पृथिव्यादिक तो अपणें निज स्वरूप तैं दीखैं नहीं किन्तु इन के गुण हौं दीखैं हैं गुणोंके दीखणें तैं हौं इन पृथिव्यादिकोंका प्रत्यक्ष मानें हैं तो हम कहैं हैं कि ये कथन तो आचार्योंके अभिप्रायतैं विरुद्ध है काहेतैं कि ज्यो गुणके प्रत्यक्षतैं पृथिव्यादिकोंका प्रत्यक्ष आचार्योंकें समत होता तो

न्यायके आचार्य आकाशका वी प्रत्यक्ष मानते काहे तैं कि शब्द आकाश-का गुण है इसका प्रत्यक्ष ओत्रतैं होय है यातैं गुणके प्रत्यक्षतैं द्रव्यका प्रत्यक्ष मानणों ये आचार्योंका अभिप्राय नहीं हो सकै ज्यो कहे कि मैं पृथ्वी जल तेज इनकूँ चक्षुतैं जाणूँ हूँ वायुकूँ त्वक्तैं जाणूँ हूँ ये व्यवहार होय है तैसैं आकाशकूँ ओत्रसैं जाणूँ हूँ ऐसैं व्यवहार होवै नहीं यातैं आकाशका प्रत्यक्ष होवै नहीं तो हम कहैं हूँ कि व्यवहारसैं पृथिव्यादिकोंका प्रत्यक्ष मानों हो तो नील अन्धकार चलता है ऐसा वी लोक में व्यवहार होय है यातैं अन्धकार में वी नीलरूप मानों ओर चलनरूप क्रियामानों परन्तु तुमारे मतमें अन्धकारकूँ तेजका अभाव मान्याँ है ओर इसमें नीलरूप-की तथा क्रियाकी प्रतीति भ्रम मानी है यातैं व्यवहारतैं वी पृथिव्यादि-कोंका प्रत्यक्ष मानणों असङ्गत ही है ।

ज्यो कहे कि हमकूँ पृथिव्यादिक द्रव्य अपणैं निज स्वरूपतैं दीखैं नहीं परन्तु गौतमादि ऋषि सर्वज्ञ योगी रहे उननैं इन पृथिव्यादिकोंकूँ निज स्वरूपतैं देखे हूँ यातैं हम इनकूँ मानैं हूँ तो हम कहैं हूँ कि बड़ाही आश्चर्य है कि गौतमजी तर्कशास्त्रके आचार्य भये उनकूँ तो द्रव्य दीखे ओर साक्षात् शेषावतार ओर योगके आचार्य पतञ्जलि महाराजकूँ न दीखे जिननैं गुणोंके समुदायमें द्रव्य व्यवहार किया ।

ज्यो कहे कि आप गौतमजीकूँ सर्वज्ञ योगी मानों हो अथवा नहीं तो हम तो सारे ऋषियोंकूँ सर्वज्ञ योगी मानैं हूँ ओर इनके सिद्धान्तोंमें परस्पर विरोध नहीं मानैं इन सर्वका अभिप्राय केवल परमात्माके निज रूपके निर्णयमें तथा परमात्मातैं जुदी चीज के न मानणों में है केवल इनकी प्रक्रियावाँ में भेद है इनके अभिप्रायकूँ समुझैं नहीं वे इनके कथनमें विरोधकी कल्पना करें हूँ ।

ज्यो कहे कि परमात्मातैं व्यतिरिक्त वस्तु है ही नहीं ये गौतमजीका अभिप्राय है ये आपकूँ कैसे मालुम होय है तो हम कहैं हूँ तुम चित्त में तैं विरोधकूँ त्यागि करिकैं एकाग्र हो करिकैं अवण करो देखो गौतमजीनैं मूल उपादान कारण परमाणु मान्याँ है तो वेदमें परमाणुरूप पृथ्वी जल तेज वायु तो मानैं हूँ नहीं ओर वेद सकल प्रमाणों में शिरोमणि है ये सकल आस्तिक मानैं हूँ यातैं गौतमजी वेदतैं विरुद्ध मान सकैं नहीं तो

ये देखो कि वेदमें परमाणु किसकूँ कहा है उयो वेदकूँ देखते हैं तो कठो-
पनिषद्की ये श्रुति है कि

अणोरणीयान् महतोमहीया नात्मास्ति जन्तो-
र्निहितो गुहायाम् तमक्रतु ः पश्यति वीतशोको
धातुः प्रसादान्महिमानमात्मनः ॥

इसका अर्थ ये है कि ये आत्मा ज्यो है सो अणुतैं अणु है महान्तैं
महान् है ब्रह्माकूँ आदि लेकरिकें दृण पर्यन्त ज्यो है ताके हृदयमें स्थित है
अर्थात् सर्व की आत्मा है जब पुरुष निष्काम होय है ओर शोक करिकें
रहित होय है तब इन्द्रियोंके प्रसादतैं इस आत्माकूँ जाणैं है आत्माके
महिमाकूँ जाणैं है ओर अन्य उपनिषदों की ये देय श्रुतियें हैं कि

एषोऽणुरात्मा चेतसा वेदितव्यः ॥

ओर

सूक्ष्मात् सूक्ष्मतरं नित्यम् ॥

इसका अर्थ ये है कि ये अणु आत्मा चित्ततैं जाणयाँ जाय है ये
सूक्ष्मसैं अति सूक्ष्म है नित्य है तो परमाणु आत्मा हुवा अथ विचार
करो कि गौतमजीनैं मूल उपादान कारण परमाणु मान्याँ है तो आत्मा
मूल उपादान कारण हुवा तो इससैं हीँ कार्यद्रव्योंकी उत्पत्ति नानाँ है
अथ विचार करो कि कार्य ज्यो है सो अपणैं उपादान कारणतैं विजातीय
होवै नहीं जैसेँ कपालतैं घट होय है तो कपाल उपादान है सो पृथ्वी है
तो घट कार्य है सो वी पृथ्वीही होय है तैंसैं परमाणु परमात्मा उपादान
हुवा तो कार्य इससैं विजातीय कैसेँ हो सकैं यातैं कार्य द्रव्य मात्र परमा-
त्मा हीँ भये ओर

नेह नानास्ति किञ्चन ॥

ये श्रुति है इसका अर्थ ये है कि यहाँ नाना कुछ नहीं है तो इस
श्रुति सैं कार्योँका निषेध सिद्ध होय है ओर गौतमजीका असत्कार्यवाद
मत है इसका तात्पर्य ये है कि कारण सैं नहीं वर्तमान हीँ कार्य पैदा होय
है अर्थात् कपालादिक जे हैं उन सैं घटादिक कार्य नहीं हैं वे ही उत्पन्न
होय हैं तो जैसेँ सृत्तिका ज्यो है सो घट हुवा है तो घट सृत्तिका ही है
तैंसैं उपादान सैं असत् अर्थात् नहीं है सो कार्य हुवा है तो कार्य असत्

ही है अर्थात् कार्य नहीं रूप ही है तो गौतमजी महाराजके मत तैं ये सिद्ध हुवा कि जैसे सामान्य उपादान ज्यो मृत्तिका तातैं जे कार्य भये हैं ते मृत्तिका रूप ही हैं तैसे ही सारे कार्योंका सामान्य उपादान कारण परमाणु है अर्थात् परमात्मा ही है तो सारे कार्य सामान्य उपादान रूप ही हैं अर्थात् परमात्मा ही हैं अब तुम अपणें अनुभव तैं देखो सामान्य उपादानका ये स्वभाव है कि अपणें स्वरूप तैं वणां हीं रहै है जैसे घटादिक जे कार्य द्रव्य हैं उनका सामान्य उपादान मृत्तिका है तो घटादिकोंके आदि मध्य अन्त में मृत्तिका वणां हीं रहै है तैसे कार्य द्रव्य मात्रका सामान्य उपादान परमाणु है अर्थात् परमात्मा है तो कार्य द्रव्योंके आदि मध्य अन्त में परमात्मा वणां हीं रहै है ओर जैसे घटादि कार्यावस्था में मृत्तिका रूप सामान्य उपादान हीं घटादि रूप प्रतीत होय है तैसे ही कार्यद्रव्यमात्रावस्था में परमाणु कहिये परमात्मरूप ही सामान्य उपादान कार्यद्रव्यमात्र रूप करि फैं प्रतीत होय है तो गौतमजीका मत ओर श्रुति इनकी ऐकार्यकता तैं ये सिद्ध होगया कि कार्य द्रव्य सारे परमात्मा हीं हैं ये ही गौतमजीका अभिप्राय है सो ये अभिप्राय तो परमाणुको मूल उपादान मान्यां यातैं सिद्ध हुवा ।

ओर गौतमजी नैं असत्कार्यवाद मान्यां तो ये सिद्ध हुवा कि जैसे मृत्तिका घट होय है तो घट मृत्तिका ही है तैसे असत् कार्य होय हैं तो कार्य असत् ही हैं ज्यो कहे कि ऐसे गौतमजीका अभिप्राय मानणें तैं तो ये अर्थ सिद्ध होय है कि सद्रूप घटादिक कार्य जे हैं ते असत् हैं काहेतैं कि

अणोरणीयान् ॥

इस श्रुतिके प्रामाण्य तैं मूल उपादान सद्रूप हुवा तो कार्यद्रव्य जे हैं ते उपादानतैं विलक्षण होवैं नहीं यातैं कार्यद्रव्य सारे सद्रूप भये ओर

नेह नानास्ति किञ्चन ॥

इस श्रुतिके प्रामाण्य तैं नानाका निषेध हुवा तो कार्यद्रव्य सारे असद्रूप हुये तो जैसे उष्ण अग्नि शीतल है ऐसे मानणां विरुद्ध है तैसे सद्रूप कार्यद्रव्य असत् हैं ऐसे मानणां बी विरुद्ध ही है तो हम कहैं कि इस उपालम्भके योग्य तो वेद है देखो वेद ही कार्यद्रव्योंको सद्रूप ओर

असद्रूप कहे है ज्यो कहे। कि महाराज मैं तो उपास्यभू देवू नहीं किन्तु आपके कथन तैं जैसे समझूँ हूँ तैसे कहूँ हूँ यातैं मेरे सन्देह नहीं रहै तैसे। उत्तर करो तो हम पूछै हैं तुम कहे। गौतमजीका मत और श्रुति इनकी एक वाक्यता करणैं तैं ये अर्थ सिद्ध हुवा कि सद्वृत्त कार्य असत् हैं इसमें तुमारे सन्देह कहा है ज्यो कहे कि है जिसका होणा कैसैं होसकै जसैं घट है तो इसका होणा नहीं है अर्थात् ज्यो घट है सो होय है ऐसैं किसीजूं बी अनुभव होवै नहीं तो हम कहै हैं कि नहीं है जिसका होणा कैसैं होसकै जैसे सुप्ताका सींग नहीं है तो इसका होणा नहीं है अर्थात् ज्यो सुप्ताका सींग नहीं है सो होय है ये अनुभव किसीजूं बी होवै नहीं।

ज्यो कहे कि असत् तीन प्रकार के हैं स्वपूर्वकालासत्, स्वोत्तरकालासत् और त्रिकालासत् तो भावी पदार्थ तो सर्व स्वपूर्वकालासत् हैं अर्थात् भावी पदार्थ सारे आपके पूर्वकालमें असत् हैं और जे भूतपदार्थ हैं ते स्वोत्तरकालासत् हैं अर्थात् भूतपदार्थ सारे आपके उत्तरकाल में असत् हैं और त्रिकालासत् वे हैं जे तीनों कालमें न होयें तो गौतमजी ज्यो असत् कार्यवाद-मानैं हैं सो स्वपूर्वकालासत् कार्यवाद है तो कार्यद्रव्य अपणैं पूर्वकालमें हों अनन्त होंगे ज्यो पूर्वकाल में कार्यद्रव्य असत् भवे तो वत्तमान कालमें सत् निह् होगये ऐसैं गौतमजी असत् कार्यवाद मानैं हैं तो हम पूछै हैं गौतमजी स्वोत्तरकालासत् कार्य मानेंगे अथवा नहीं तो तुमजूं कहणां हों पड़ेगा कि स्वोत्तरकालासत् कार्य मानेंगे परन्तु इम कार्यकी उत्पत्ति नहीं मानेंगे काहेतैं कि जब कार्यका ध्वंस होगा तब कार्य द्रव्य स्वोत्तरकालासत् कहावेगा सो ध्वंस न्यायके मतमें अनन्त है अपणैं प्रतियोगीका विरोधी है तो विरोधीके होतैं कार्य होवै नहीं यातैं स्वोत्तरकालासत् कार्य उत्पन्न होवै नहीं तो हम पूछै हैं गौतमजी त्रिकालासत् बी किसीजूं मानेंगे अथवा नहीं तो तुम ये बी कहेवेगे कि सुप्ताका सींग बाँझका पुत्र आकाशका पुष्प इनकू त्रिकालासत् मानेंगे तो तुम ये बी कहे कि कार्य द्रव्य अपणां स्थिति के कालमें सत् हैं अथवा नहीं तो कार्य द्रव्य स्थिति कालमें सत् हैं ऐसैं ही कहेंगे तो ये बी कहे कि कार्य द्रव्य अपणां स्थितिके कालमें स्वपूर्वकालासत् और स्वोत्तरकालासत् बी हैं अथवा नहीं तो हैं ऐसैं ही कहेंगे तो अब हम पूछै हैं वर्तमान कालमें सत् ऐसा ज्यो कार्य द्रव्य से। उन ही कालमें स्वपूर्वोत्तरकालासत् कैसैं कहावेगा सत्

और असत् ये व्यवहार तो विरुद्ध हैं ज्यों कहे कि ये व्यवहार काला-
पेक्ष है यातें विरुद्ध नहीं तो हम कहें हैं कि गौतमजीका मत और
श्रुति इनकी एक वाक्यता करिके ज्यों ये अर्थ सिद्ध हुवा कि सद्रूप
कार्य द्रव्य असत् हैं ये भी विरुद्ध नहीं है काहेतें कि सामान्य उपादानकी
दृष्टि तें तो कार्य द्रव्य सारे सत् हैं और कार्यपर्येकी दृष्टि तें सारे कार्य द्रव्य
असत् हैं ।

ज्यों कहे कि मूल उपादानकी दृष्टि तें कार्य द्रव्य सत् हैं और
कार्यपर्येकी दृष्टि तें असत् हैं तो स्वरूप तें ये द्रव्य कहा हैं तो हम
कहा कहें तुम ही गौतमजीके वणायें जे सूत्र हैं तिनमें देखो ज्यों कहे
कि स्वरूपदृष्टि तें तो कार्य द्रव्योंकू कुछ भी कहे नहीं तो हम कहें हैं कि
कुछ भी कहे नहीं तो कुछ भी नहीं हैं ज्यों कार्य द्रव्य कुछ होते तो
गौतमजी कुछ कहते ज्यों कहे कि कार्य द्रव्य कुछ भी नहीं हैं ऐसैं भी
गौतमजी बोले नहीं तो हम कहें हैं कि

यतो वाचो निवर्तन्ते ॥

ये श्रुति है इसका अर्थ ये है कि जिससैं वाणी निवृत्त होय है अ-
र्थात् ज्यों वाणीका विषय नहीं है सो ही हैं जिनकू तुम कार्य द्रव्य मानें
हो ये अर्थ गौतमजीके नहीं बोलणें तें प्रतीत होय है ।

ज्यों कहोकि

तत्त्वोपनिषदं पुरुषं पृच्छामि ॥

ये श्रुति है इसका अर्थ ये है कि उपनिषद् जिसका वर्णन करें हैं
उस परमात्माकू मैं पूछूँ हूँ तो परमात्मा वाणीका विषय नहीं है तो उ-
पनिषद् उसकू कैसे कहें हैं तो हम कहें हैं कि

यतो वाचो निवर्तन्ते ॥

इस श्रुतिका तात्पर्य ये है कि परमात्मा उपनिषदों तें भिन्न ज्यों
वाणी ताका विषय नहीं है तो तुमने जिनकू कार्यद्रव्य मानें वे तो परमा-
त्म रूप हैं और न्याय सूत्र उपनिषद् हैं नहीं याही तें तुमारे मानें कार्य
द्रव्योंकू स्वरूप दृष्टि तें गौतमजीने अपरणें सूत्रों में कुछ भी कहे नहीं यातें
तुमने जिनकू कार्य द्रव्य मानें वे परमात्मा ही हैं ।

ज्यो कहे कि कार्य द्रव्य पूर्व काल और उत्तर कालमें असत् हैं तो वर्तमान कालमें बी असत् ही हैं जैसे घट ज्यो है सो पूर्वकाल और उत्तर काल में पृथ्वी है तो वर्तमान काल में बी पृथ्वी ही है ऐसे कार्य द्रव्य त्रिकालासत् हुये यातैं ये परमात्मा नहीं हो सकैं ऐसे मानणें में श्रीकृष्ण का वचन बी प्रमाण है देखो उनमें अर्जुनकूं कही है कि

अव्यक्तादीनि भूतानि व्यक्तमध्यानि भारत

अव्यक्तनिधनान्येव तत्र का परिदेवना ॥

इसका अर्थ ये है कि सारे कार्य आदि में अव्यक्त हैं और मध्य में व्यक्त हैं और अन्त में बी अव्यक्त हैं इनमें सोच कहा है यहाँ अव्यक्त शब्दका अर्थ असत् है ज्यो कहे कि अव्यक्त शब्दका अर्थ असत् है तो व्यक्त शब्दका अर्थ सत् हुवा तो श्रीकृष्णके कथन तैं कार्य द्रव्य मध्य में सत् सिद्ध हुये यातैं त्रिकालासत् कैसे होसकैं तो हम कहैं हैं कि श्रीकृष्ण नैं ज्यो ये कही कि इसमें सोच कहा है तो इसका तात्पर्य ये है कि तैरेकूं सत् दीखैं हैं उस समय में बी असत् ही हैं ये सोच करणें के योग्य नहीं ज्यो कार्य द्रव्य होवैं तो इनका सोच करणों बी उचित होवै और अनुमान तैं बी ये कार्य द्रव्य त्रिकालासत् सिद्ध होय हैं जैसे अलीक पदार्थ पूर्वोत्तर कालासत् हैं यातैं वर्तमान कालासत् हैं तैसें ही कार्य द्रव्य बी पूर्वोत्तर कालासत् हैं यातैं वर्तमान कालासत् हैं यातैं ये सिद्ध हुवा कि त्रिकालासत् होणें तैं कार्य द्रव्य परमात्मा नहीं हैं परमात्मा तो त्रिकालसत् है तो हम कहैं हैं कि कार्य द्रव्य परमात्मा हीं हैं काहे तैं कि जैसे घट वर्तमान काल में पृथ्वी है तो पूर्वोत्तर काल में बी ये पृथ्वी ही है तैसें हीं सारे कार्य द्रव्य वर्तमान काल में सत् हैं तो पूर्वोत्तरकाल में बी सत् ही हैं ज्यो कहे कि श्रीकृष्ण के वाक्यकी कहा गति होगी तो हम कहैं हैं कि श्री कृष्ण के वाक्य में अव्यक्त शब्दका अर्थ सत् है ज्यो कहे कि अव्यक्त शब्दका अर्थ सत् हुवा तो व्यक्त शब्दका अर्थ असत् होगा तो श्रीकृष्णके वाक्य तैं कार्य द्रव्य मध्य में असत् सिद्ध हुये तो ये त्रिकालासत् कैसे होसकैं तो हम कहैं हैं कि श्रीकृष्ण नैं ज्यो ये कही कि इसमें सोच कहा है तो इसका तात्पर्य ये है कि तैरेकूं सद्रूप आत्मा तैं भिन्न दीखैं हैं यातैं असत् दीखैं हैं उस समय में बी सत् ही हैं यातैं ये सोचके योग्य नहीं ज्यो ये न होवैं तो

इनका सोच करणां वी उचित होयै और यहाँ ऐसा अनुमान वी धरें जा-
यगा कि जैसे परमात्मा पूर्वोत्तरकाल सत् है तो वर्तमानकालसत् वी है
तैसे ही कार्य द्रव्य पूर्वोत्तरकालसत् हैं यातें वर्तमानकालसत् हैं तो
ये सिद्ध हुआ कि त्रिकालसत् होयै तें कार्य द्रव्य सद्रूप हैं यातें परमा-
त्मा ही हैं ।

ज्यो कहाकि अव्यक्त शब्दका अर्थ सत् है ये आपनैं कहाँ देखा है तो
हम कहैं हैं कि

अव्यक्तोयमचिन्त्योयम् ॥

इस गीताके श्लोक में अव्यक्त शब्द करिकें आत्माकूँ कहा है सो
आत्मा सत् है और गीताका सप्तम अध्याय में श्रीकृष्ण नैं कही है कि

अव्यक्तं व्यक्तिमापन्नं मन्यन्ते मामबुद्धयः ॥

इसका अर्थ ये है कि अव्यक्त ज्यो में तिसकूँ मूर्ख पुरुष व्यक्त मानैं
हैं यहाँ वी अव्यक्त शब्दका अर्थ परमात्मा ही है सो सत् है और व्यक्त
कहिये असत् ऐसैं मानवेवाले जे पुरुष तिनकूँ निर्बुद्धि कहे हैं और अष्टम
अध्याय में असें कही है कि

अव्यक्तोक्षर इत्पुक्तस्तमाहुः परमां गतिम् ॥

इसका अर्थ ये है कि जिसकूँ अव्यक्त और अक्षर कहा है उसकूँ प-
ण्डित परम गति कहैं हैं तो यहाँ वी अव्यक्त शब्दका अर्थ परमात्मा है
सो सत् है ऐसैं गीतमजीके मततैं कार्य द्रव्य परमात्मरूप सिद्ध भये और
मूल उपादान परमाणु परमात्मा सिद्ध हुआ और कार्यपणैं की दृष्टि तैं सारे
कार्य द्रव्य असत् सिद्ध भये ज्यो कहा कि सद्रूप होणैं तैं कार्य द्रव्य परमात्म
रूप हुये तैसें असद्रूप होणैं तैं परमात्मा तैं भिन्न सिद्ध होंगे तो हम कहैं
हैं कि गीताके नवम अध्याय में श्रीकृष्ण नैं कही है कि

सदसच्चाहमर्जुन ॥

इसका अर्थ ये है कि हे अर्जुन सत् और असत् ज्यो है सो मैं हूँ
तो गीतमजीके मततैं कार्य द्रव्य सत् और असत् सिद्ध हुये हैं यातें परमा-
त्मा ही हैं और देखो कि गीतमजी आकाश काल दिशा और जीवात्मा इन-
कूँ व्यापक कहे हैं और अति परमात्माकूँ व्यापक कहे है तो आकाश काल-

दिशा और जीवात्मा ये परमात्मरूप सिद्ध भये और वेद में मनका स्वरूप परमाणु कहाँ भी लिखा नहीं और गौतमजी ने मनको परमाणु कहा है तो परमाणु नाम परमात्माका है यातेँ मन परमात्म रूप सिद्ध हुवा ।

ज्यो कहे कि आपनेँ पूर्व गौतमजीके मानेँ सारे द्रव्योंका मानणाँ व्यर्थ बताया है अब इनको आप कैसेँ परमात्मरूप करिकेँ मानाँ हो जैसेँ घट पृथ्वीरूप सिद्ध होखेँ तैँ अपणें स्वरूप तैँ असिद्ध नहीं है तैसेँ द्रव्य परमात्म रूप सिद्ध भये तो वी अपणें स्वरूपतैँ असिद्ध नहीं होखेँ तो द्रव्योंका मानणाँ व्यर्थ न हुवा तो हम कहैँ हैं कि पृथ्वी तैँ जुदा घटका स्वरूप कुछ वी नहीं है ज्यो घटका स्वरूप जुदा है तो पृथ्वीकोँ दूर करिकेँ अपणें अनुभवतैँ देखो घटका स्वरूप कहा है ज्यो कहे कि पृथ्वी दूर करखेँ तैँ तो घटका स्वरूप कुछ है ही नहीं तो हम कहैँ हैं कि सद्रूप परमात्माकोँ जुदा करखेँ तैँ द्रव्योंका स्वरूप कुछ है ही नहीं ज्यो कहे कि पृथ्वीके होखेँ तैँ तो घटका स्वरूप कुछ है तो घट सिद्ध होगया तैसेँ सद्रूप परमात्माके होखेँ तैँ द्रव्योंका स्वरूप कुछ है तो द्रव्य सिद्ध होगये इनका मानणाँ व्यर्थ न हुवा तो हम कहैँ हैं कि पृथ्वीके होखेँ तैँ घटका स्वरूप कुछ मानाँ हो तो वी घट पृथ्वी है इसमें तुमारे कुछ वी सन्देह नहीं है तैसेँ सद्रूप परमात्माके होखेँ तैँ द्रव्योंका स्वरूप कुछ मानाँ हो तो वी द्रव्य सारे सद्रूप परमात्मा हीं हैं ऐसेँ वी निः सन्देह हो करिकेँ मानाँ ज्यो कहे कि जैसेँ घट पृथ्वी है ये व्यवहार होय है तैसेँ पृथ्वी घट है ये व्यवहार होवे नहीं यातेँ घट पृथ्वी तैँ विलक्षण है तैसेँ द्रव्य सद्रूप परमात्मा हैं तो वी सद्रूप परमात्मा द्रव्य नहीं यातेँ द्रव्य सद्रूप परमात्मातैँ विलक्षण हैं तो द्रव्य परमात्मा तैँ जुदे सिद्ध भये तो हम कहैँ हैं कि यद्यपि पृथ्वी घट है ये व्यवहार घटतैँ जुदे देशमें होवे नहीं तो वी घट देश में पृथ्वी घट है ये व्यवहार होय है यातेँ घट पृथ्वी ही है तैसेँ द्रव्यों तैँ जुदे देश में सद्रूप परमात्मा द्रव्य नहीं तो वी द्रव्य देशमें सद्रूप परमात्मा द्रव्य है यातेँ द्रव्य परमात्मा हीं हैं ज्यो कहे कि घट देशमें वी घट और पृथ्वी जुदे हैं यातेँ कोई घट व्यवहार करै है और कोई पृथ्वी व्यवहार करै है यातेँ घट पृथ्वी तैँ विलक्षण है तैसेँ हीं द्रव्य देश में वी द्रव्य और सद्रूप परमात्मा जुदे हैं यातेँ कोई द्रव्य व्यवहार करै है और कोई सद्रूप परमात्म व्यवहार करै है यातेँ द्रव्य सद्रूप परमात्मा तैँ विलक्षण हैं तो हम पूछैँ हैं कि घट देश

मैं घट पृथ्वी है ये व्यवहार होय है अथवा नहीं तो तुमकूँ कहणाँ हौं पड़ेगा कि घट पृथ्वी है ये व्यवहार होय है तो तुमकूँ ये भी कहणाँ हौं पड़ेगा कि द्रव्यदेग मैं द्रव्य सद्रूप परमात्मा हौं हँ ज्यो कहो कि द्रव्य सद्रूप परमात्मा है तेसैं तो कोई भी व्यवहार करै नहीं तो हम पूछैं हैं कि द्रव्य हँ ऐसैं तुम व्यवहार करो हो अथवा नहीं तो तुमकूँ कहणाँ हौं पड़ेगा कि द्रव्य हँ ऐसैं हम व्यवहार करै हँ तो हम कहैं हैं कि द्रव्य हँ यहाँ हँ शब्दका अर्थ सत् है तो द्रव्य हँ इस वाक्यका अर्थ द्रव्य सद्रूप हँ ये हुवा अर्थ सत् तैं जुदे द्रव्य सिद्ध करोगे तो है तैं विलक्षण सिद्ध होंगे तो तुम हौं कहो है तैं विलक्षण कहा है ज्यो कहो कि है तैं विलक्षण तो नहीं है तो हम कहैं हैं द्रव्योंकूँ सद्रूप नहीं मानों तो सारे तुमारे मानें द्रव्य नहीं रूप सिद्ध होंगे यातैं द्रव्योंकूँ सद्रूप ही मानों ओर सद्रूप परमात्मा तैं जुदे मानों तो नहीं रूप मानों ये ही गौतमजीका अभिप्राय है ज्यो कहो कि न तो सारे द्रव्य प्रत्यक्ष तैं सिद्ध भये ओर नैं गौतमजीका मत ओर श्रुति उनकी एक वाक्यता करणें तैं द्रव्य सिद्ध भये तो हम द्रव्योंकूँ अनुमानतैं सिद्ध करैगे तो हम कहैं हैं कि द्रव्य सामान्यका आधार कोई न्याय के मत में है नहीं यातैं जिसकूँ हेतु वगावोगे वो आश्रयासिद्ध हेतु होगा यातैं द्रव्य सर्वथा सिद्ध हो सकैं नहीं ।

ज्यो कहो कि न्यायके मत तैं द्रव्य सिद्ध न भये तो हम योगके मत तैं गुण समुदायकूँ द्रव्य मानेंगे तो हम पूछैं हैं तुम ऊर्ध्वाधःक्रम करिकें गुणोंका समुदाय मानोंगे अर्थात् जेसैं धान्यराशि ज्यो है सो धान्य समुदाय है तो ऊर्ध्वाधःक्रम करिकें धान्योंका समुदाय है ऐसैं मानोंगे अथवा पङ्क्तिक्रम करिकें गुणोंका समुदाय मानोंगे अर्थात् जेसैं माला में मणिनका समुदाय है तो पङ्क्तिक्रम करिकें है तैसैं गुणोंका समुदाय मानोंगे ज्यो कहो कि ऊर्ध्वाधःक्रम करिकें गुणोंका समुदाय मानेंगे तो हम कहैं हैं कि ऐसैं मानणाँ तो असङ्गत है काहे तैं कि ज्यो ऊर्ध्वाधःक्रम करिकें गुणोंका समुदाय घट द्रव्य होय तो ऊर्ध्वगत गुण करिकें अन्य गुणोंका आवरण होणाँ चाहिये जेसैं ऊर्ध्वाधःक्रम करिकें समुदित किये जे पट तिनमें ऊर्ध्वगत ज्यो पट ता करिकें अधोगत जे पट तिनका आवरण होय है अर्थात् जेसैं ऊपर नीचें ज्यो क्रम ता करिकें इकट्ठे किये जे वस्त्र तिनमें ऊपर के वस्त्र करिकें नीचें के वस्त्र ढकि जाय हैं परन्तु गुण समुदायरूप ज्यो घट

द्रव्य तबले सारे गुण निराधार होते हैं अर्थात् ये गुण इस दूसरे गुणमें दबा
हैं ये अवधार होते नहीं यानि कथोंके प्रक्रम करके गुणोंका समुदाय द्रव्य
मानता समझना है ।

उयो कहे कि सारे गुण व्यर्थ हैं निरवयव हैं निरवयव वस्तु आव-
न करके का स्थाय नहीं है न न्यायके मतमें आकाशके निरवयव
मान्य है तो आकाशका आवरण करनेका स्थाय नहीं मान्य है यानि
गुणोंका समुदाय कथोंके प्रक्रम करके हुवा है तो वो एक गुण दूसरे गुणका
आवरण करे नहीं इस हो कारण मैं यदमें सारे गुण दोष हैं तो इस कहें
हैं कि गुण सारे निरवयव हैं तो इनके नित्य मानने चाहिये तैमें न्याय
के मत में आकाशके निरवयव मान्य है यानि नित्य मान्य है उयो कहे
कि नित्य मानने में निरवयवपणा कारण नहीं है किन्तु व्यापकपणा
कारण है आकाश व्यापक है यानि न्याय के मत में नित्य मान्य है तो
इस कहें हैं कि व्यापकपणा कारणें तें नित्य मानने में न्यायके मतका
अनिवार्य होना तो न्यायके मतमें अस्मात्के नित्य नहीं मानने चाहें
कि न्याय के मत में अस्मात् व्यापक नहीं है उयो कहे कि मध्यम परि-
माणका न होना नित्य मानने में कारण है आकाश में मध्यम परिमाण
नहीं यानि न्यायके मत में आकाशके नित्य मान्य है तो इस कहें हैं कि
मध्यम परिमाण के न होना तें नित्य मानने तो वो गुणोंके नित्य मानने
चाहिये चाहें कि गुणों में मध्यम परिमाण नहीं है न्यायके मतमें गुणों में
गुण रहे नहीं ऐसे मानें हैं उयो कहे कि उयो इसमें गुण समुदायके द्रव्य
मान्य है उस समुदाय में तैमें और गुण हैं तैमें मध्यम परिमाण नाम जो
गुण को वो है यानि गुण समुदायके द्रव्य अनित्य हैं तो इस दूरे हैं कि
समुदाय में रहने वाला गुण प्रत्येक में वो रहे है अथवा नहीं उयो कहे
कि समुदाय में रहने वाला गुण प्रत्येक में वो रहे है चाहें इस गुणोंके
अनित्य मानें हैं तैमें गुणसमुदायके जो घट द्रव्य तबले मध्यम परिमाण
है यानि घट अनित्य है तैमेंही प्रत्येक गुण वो अनित्य है चाहें कि स-
मुदाय में रहने वाला उयो मध्यम परिमाण गुण को प्रत्येक गुण में वो
रहे है तैमें द्वित्व सद्व्या तथा बहुत्व सद्व्या समुदाय में रहे है तो
प्रत्येक में वो रहे है तो इस कहें हैं कि प्रत्येक घटमें दो घट हैं ऐसे अवधार
होना चाहिये चाहें कि द्वित्व सद्व्या तैमें दोघट यदमें रही तैमें

प्रत्येक घट में वी न्यायके मतसे रही ऐसे ही बहुत्व में समुझी ज्यो कहे कि एक घट है तहाँ दो घट हैं ये प्रतीति तो होवै नहीं परन्तु जहाँ दोय घट हैं तहाँ प्रत्येक घट में द्वित्व सङ्ख्यावाला घट है ये प्रतीति न्याय-वाले मानै हैं तो हम पूछै हैं कि न्यायवाले मानै हैं यातैं ही इस प्रतीति-कूँ तुम मानौ हो अथवा तुमकूँ वी ये प्रतीति होय है ज्यो कहे कि मोकूँ तो प्रत्येक घट में ये प्रतीति होवै नहीं परन्तु न्यायवाले कैसैं मानै हैं तो हम कहै हैं कि न्यायवाले धान्यसमुदायकूँ देखि करिके विचार करणें लगे कि यहाँ समुदाय पदका अर्थ कहा है तो उनकूँ कुछ वी मालुम हुवा नहीं तब उस धान्यसमुदाय में तैं एक एक धान्यकूँ अलग अलग किया तो धान्यसमुदाय दीखा नहीं तब उननै विचार किया कि प्रत्येक धान्य एक देश में रहे तब तो लोकूँ नैं समुदाय व्यवहार किया ओर प्रत्येक धान्य एक देश में न रहे तब समुदाय व्यवहार लोकूँ नैं किया नहीं तो समुदाय प्रत्येकरूप है ऐसे उन नैं नियम कर लिया पीछे विचार किया कि समुदायके गुण प्रत्येक में रहै हैं अथवा नहीं तो ज्यो श्वेत रूप समुदा में दीखा उस-कूँ प्रत्येक में देखा तो उन नैं नियम कर लिया कि समुदाय में ज्यो गुण रहै है सो प्रत्येक में वी रहै है परन्तु धान्यकूँ प्रत्येक ओर समुदित अर्थात् इकट्ठे करणें में ज्यो उनकूँ भ्रम हुवा तातैं ये विचार न किया कि समुदाय-की सङ्ख्या प्रत्येक में कैसैं रहैगी समुदाय में तो द्वित्व बहुत्व रहैगे प्रत्येक में एकत्व रहैगा यातैं द्वित्व ओर बहुत्व जे सङ्ख्या समुदाय में रहै हैं तिनकूँ न्यायवाले प्रत्येक में वी मानै हैं ज्यो कहे कि द्वित्व ओर बहुत्व की प्रतीति प्रत्येक में कैसैं मानै हैं ज्यो द्वित्वबहुत्वकी प्रतीति प्रत्येक में वी होती तो मोकूँ वी होती परन्तु मोकूँ तो द्वित्वादिककी प्रतीति समुदाय में होय है प्रत्येक में होवै नहीं तो हम कहै हैं कि न्यायवाले तो नियमके अनुकूल अनुभवकी कल्पना करै हैं अनुभवकै अनुकूल नियमकी कल्पना करै नहीं ओर अपणें ही अनुभवकूँ ठीक मानै हैं ओर युक्ति कै ओर यथार्थ अनुभवकै विरोध होय तहाँ अनुभवकूँ अशुद्ध मानि लेवै हैं यातैं इनके सारे अनुभव शुद्ध नहीं हैं कितने अनुभव अशुद्ध वी हैं ।

इसमें एक दृष्टान्त कहै हैं सो सुखौ एक न्यायका पण्डित तेलीकै घर गया तो उस समय में वो तेली तेलकूँ तिलों में तैं निकालता रहा तब वो पण्डित तेल निकालने के साधनोंकी सार्थकताका विचार करणें लगा तो

और साधन तो अपर्याप्त युक्ति तैं सार्थक मानें परन्तु धृषभोंके कण्ठोंकी घण्टा पण्डितकूँ व्यर्थ मालुम हुई तो तेलीतैं प्रश्न किया कि भाई तैनेँ धृषभोंके कण्ठों में घण्टावन्धन काहेकूँ किया है तो तेली नैं उत्तर दिया कि तैलयन्त्रके भ्रमणतैं आनन्दकूँ प्राप्त हो करिकैं जब निद्रित जैसा हो जावूँ तब घण्टानादतैं धृषभोंके गमनका अनुमान होता रहे है तब पण्डित नैं कही कि भाई तेरी ये कल्पना तो व्यर्थ है काहेतैं कि ये दोनूँ धृषभ गमन न करैं और शिरोकूँ कम्पित करिकैं घण्टा नाद करैं तो तेरा अनुमान अर्थ होजाय तब तेलीनैं उत्तर दिया कि ये न्यायके पण्डित नहीं हैं कि ऐसे प्रकार करिकैं मेरे अनुमानकूँ व्यर्थ करि देवैं तो ऐसा वचन सुणिं करिकैं पण्डित चुप हो रहा ये कथा लोक में प्रसिद्ध है यातैं अर्थात् पहिले किये हुये नियमके अनुकूल अनुभवकी कल्पना किई है यातैं न्यायवाले प्रत्येक में द्वित्वकी तथा बहुत्वकी प्रतीति मानें हैं ।

अब कहे समुदायके गुणोंकूँ प्रत्येक में मानणें और प्रत्येक में समुदायके गुणोंकी प्रतीति मानणें ये दोनूँ ही असङ्गत हुये अथवा नहीं ज्यो कहे कि नियमके अनुरोध तैं ये दोनूँ कल्पना जे न्यायवालोंनैं किई जे असङ्गत हुई परन्तु आप सोकूँ इन दोनूँ कल्पनावोंकूँ असङ्गत बता करिकैं कहा समुभावो हो सो कहो तो हम कहैं हैं कि ये दोनूँ कल्पना असङ्गत भई यातैं समुदाय में वर्तमान जे द्वित्व बहुत्व सङ्ख्या उनकूँ प्रत्येक में मानणें असङ्गत हुवा तो इसके दूरान्त तैं समुदाय में रहणें वाले परिमाणकूँ प्रत्येक में माग्यां से असङ्गत हुवा यातैं गुणोंमें मध्यम परिमाण मानि करिकैं अनित्यपणें माग्यां से असङ्गत हुवा तो गुणोंकूँ नित्य ही मानणें चाहिये ।

ज्यो कहे कि मध्यम परिमाणका ज्यो आश्रय उसमें न रहणें अनित्य मानणें में कारण है तो मध्यम परिमाणका आश्रय होगा घट द्रव्य उस में गुण रहैं हैं यातैं गुणोंकूँ अनित्य मानैगे तो हम कहैं हैं कि ज्ञानादिक जे गुण तिनकूँ न्याय में अनित्यमानें हैं सो नित्य मानणें चाहिये काहे तैं कि ज्ञानादिकका आश्रय होगा आरसा से न्यायके मतमें मध्यम परिमाण का आश्रय नहीं है और देखो कि मध्यम परिमाणके आश्रय में रहणें तैं अनित्यपणें मानें तो मध्यम परिमाणकूँ नित्य मानणें चाहिये काहेतैं कि घट द्रव्य में एक मध्यम परिमाण ज्यो तुम मानें हो उस से जुदा दूसरा

मध्यम परिमाण नहीं है कि ज्यो घट द्रव्यकूँ मध्य परिमाणका आश्रय सिद्ध करे और जो उसही मध्यम परिमाणसँ घट द्रव्यकूँ मध्यम परिमाणका आश्रय सिद्ध करेगे और उसही मध्यम परिमाणकूँ रखेगे तो आत्माश्रय दोष होगा यातँ मध्यम परिमाणके आश्रय में न रहणाँ नित्य मानणें में कारण कहा सो असङ्गत हुवा ।

ज्यो कहो कि इन्द्रियोंके विषय होणें के योग्य न होणाँ नित्य मानणें में कारण है तो हम कहें हैं कि इन्द्रियों इन्द्रियोंके विषय नहीं यातँ इनकूँ नित्य मानणें चाहिये अन्न में येही मानणाँ पड़ेगा कि नित्य मानणें में निरवयवपणाँ हीं कारण है देखो न्यायके मतमें परमाणु आकाश काल दिना आत्मा मन जाति विशेष इनकूँ नित्य मानें हैं सो ये सारे निरवयव हैं ज्यो कहो कि गुणों में अनित्यपणाँ सिद्ध करणेंकी कोई वी युक्ति न भई तो मत हो ये तो अमरुत है निरवयवपणाँ तो सिद्ध रहा यातँ ऊर्ध्वगत गुण करिकें अधोगत गुणोंके आवरणकी आपत्ति दिई सो तो न भई तो हम कहें हैं कि गुणों में निरवयवपणाँ तो तुम मानों हीं हो और अनित्यपणाँ कोई वी युक्ति तँ सिद्ध हुवा नहीं तो गुण नित्य सिद्ध भये ज्यो नित्य सिद्ध भये तो नित्य और सत्य ये पर्याय हैं अर्थात् एकार्थक हैं तो गुण सत्य सिद्ध भये ज्यो सत्य सिद्ध हुये तो परमात्म रूप सिद्ध हुये काहेतँ कि

सत्यं ज्ञान मनन्तं ब्रह्म ॥

इस श्रुति में सत्यनाम परमात्माका है ब्रह्म ज्यो परमात्मा सो सत्य है ज्ञान रूप है और अनन्त है ये इस श्रुतिका अर्थ है और

नित्यो नित्यानाम् ॥

इस श्रुति में नित्य शब्द परमात्माकूँ कहै है । ज्यो कहो कि हम गुणों कूँ सावयव मानेंगे और इनका आवरण करणेंका स्वभाव नहीं मानेंगे जैसे दर्पण सावयव है और आवरण करणेंका स्वभाव नहीं राखै है तो हम कहें हैं कि गुण सावयव भये तो अवयवी भये ज्यो अवयवी भये तो कार्य भये ज्यो कार्य भये तो इनके अवयवों कूँ वी गुणहीं मानोंगे उन अवयवोंके समुदायरूप हींगे कार्यरूप गुण तो कार्यरूपगुण गुण समुदायरूप भये तो प्रत्येक गुणकूँ द्रव्य मानणाँ चाहिये ज्यो प्रत्येक गुण द्रव्य भये तो घटादिक द्रव्योंकूँ तुमनँ योगका मत मानि

करिकें गुण समुदायरूप मानें हैं सो जानवैं असङ्गत हुवा काहेतैं कि घटा-
दिक द्रव्य तो द्रव्य समुदायरूप भये उयो कहो कि योगके मततैं हमनैं
द्रव्य गुणसमुदायरूप मानें हैं तहाँ गुण शब्दका अर्थ विजातीय गुण है
तो घट द्रव्य उयो है सो विजातीय गुण जे रूप रस वृत्तादिक गुण तिनका
समुदायरूप है और प्रत्येक गुण जे हैं तिनके जे अवयव हैं वे तो सजातीय
गुण हैं उनके समुदायरूप हैं प्रत्येक गुण यातैं प्रत्येक गुणोंकूँ गुणसमुदाय
मानि करिकें द्रव्य नहीं मान सकैं काहेतैं कि हम तो विजातीय गुणसमु-
दायकूँ द्रव्य मानें हैं तो हम कहैं हैं कि तुमारे कथन तैं ये सिद्ध हुवा कि
सजातीयगुणसमुदाय तो कार्य गुण हैं ये द्रव्य नहीं हैं और विजातीय
गुण समुदाय द्रव्य हैं ये गुण नहीं हैं तो हम पूछैं हैं कि कार्यरूप जे गुण
उनके अवयवरूप जे गुण उनकूँ सावयव मानौंगे अप्रया निरवयव मानौंगे उयो
सावयव मानौंगे तो अनवस्था होगी यातैं निरवयव ही मानौंगे उयो निरव-
यव मानें तो वे परमाणु हौं सिद्ध हौंगे उयो परमाणु सिद्ध हौंगे तो वेद
परमाणु शब्द करिकें परमात्मकूँ हौं कहै है यातैं अवयवरूप गुण जिनकूँ
मानें वे परमात्मरूप सिद्ध हुये तो वेही कार्य गुणोंके उपादान हौंगे तो
उपादानतैं बिलक्षण कार्य होवै नहीं यातैं कार्यगुण परमात्मरूप सिद्ध हौंगे
ज्यो कार्य गुण परमात्मरूप सिद्ध भये तो कार्य गुणोंके समुदायकूँ तुम द्रव्य
मानौं हो और समुदाय प्रत्येकरूप नानों हो तो घटादि द्रव्य प्रत्येक कार्य
गुणरूप होखैं तैं परत्नरूप ही सिद्ध हौंगे ।

और ज्यो तुमनैं दर्पणके दृष्टान्त तैं गुणोंनैं आवरणकरखैंका स्वभाव
नहीं बताया सो असङ्गत है काहेतैं कि तुम पाषाणादिक में अनुद्भूत गन्ध
मानौं हो और तेजःसंयोग करिकें उसकूँ उद्भूत मानौं हो तो ये सिद्ध होगया
कि तेजःसंयोगतैं पहिलें पाषाणादिक में गन्धकें आवरण रहै है तेजः-
संयोग भयें तैं उस गन्धका आवरण नष्ट होजाय है तब वो गन्ध उद्भूत
होजाय है अब तुमहौं विचारतैं देखो ज्यो उस गन्धकें आवरण नहीं रहा
तो अनुद्भूत कैसैं हुवा और उयो आवरण हुवा तो वहाँ जे गुण हैं तिनके
बिना और किसीसैं वी आवरण होसकै नहीं तो गुणोंका आवरण करण-
का स्वभाव सिद्ध होगया तो ऊर्ध्वगत गुणों करिकें अधोगत गुणोंका आव-
रण होखौं हौं चाहिये ज्यो कहो कि वहाँ तो तेजःसंयोगके होखैं तैं पाषा-
णरूप द्रव्यका नाश हो करिकें दूसरा द्रव्य पैदा हुवा है उसका गन्ध उद्भूत

है तो हम कहें हैं ऐसे मानों तो वी आवरण तो सिद्ध ही रहा काहेतैं कि पा-
यासमें अनुद्ध त गन्धके रहणें तैं अब हम कहें हैं कि तुम गुणोंका आवरण करणेंका
स्वभाव नहीं है ऐसे ही मानों परन्तु ये कहो कि सर्व गुणोंमें अधोगत
गुण तो कोन है और ऊर्ध्वगत गुण कोन है और इन दोनों गुणोंके मध्यमें
कोन कोन गुण किस किस गुणके अधोगत है और कोन कोन गुण किस
किस गुणके ऊर्ध्वगत है तो विनिगमना नहीं होणें तैं ये ही कहणां पट्टे-
गा कि इस प्रणका उत्तर तो मैं देसकूँ नहीं तो हम कहें हैं कि ऊर्ध्वा-
धू क्रम करिकें गुणोंका समुदाय मानणां असङ्गत हुवा ।

ज्यो कहो कि पङ्क्तिक्रम करिकें हम गुणोंका समुदाय मानेंगे तो हम
कहें हैं कि ऐसे मानणां वी असङ्गत ही है काहेतैं कि सारे घट में प्रत्येक
गुणकी प्रतीति होवे है यातैं द्रव्योंकूँ गुणसमुदायरूप मानणां वी असङ्गत
ही है अब कहो द्रव्योंका मानणां असङ्गत हुवा अथवा नहीं ज्यो कहो कि
द्रव्योंका मानणां तो असङ्गत हुवा परन्तु गुणोंका मानणां तो असङ्गत हुवा है
ही नहीं यातैं हम गुणोंकूँ सिद्ध करैंगे तो हम कहें हैं कि ये कथन तो
तुसारा असङ्गत है काहेतैं कि गुणोंके आधार हैं द्रव्य वे सिद्ध हुये नहीं तो
निराधार गुण कैसैं सिद्ध हाँगे ज्यो कहो कि जैसैं न्याय वाले नित्य द्रव्यों-
कूँ मानें हैं उन सारे द्रव्योंका आधार कोईकूँ वी नहीं मान्यां है तैंसैं
हम गुणोंकूँ मानेंगे और इनका आधार कोईकूँ वी नहीं मानेंगे तो हम
पूछें हैं कि गुणोंकूँ निराधार और वी किसी नैं मान्यां है अथवा तुमहाँ
मानेगे ज्यो कहो कि गुणोंकूँ निराधार योगवाले मानें हैं देखो
उन नैं गुणसमुदायकूँ द्रव्य मान्यां है तो समुदाय पदार्थ गुणोंतैं विलक्षण
नहीं तो गुणरूप ही हुवा तो उस समुदायका आधार उननैं कोई वी बता-
या नहीं तो गुणोंकूँ निराधार मानणां सिद्ध होगया तैसैं ही हम वी गुणोंकूँ
निराधार मानेंगे तो हम कहें हैं कि न्यायवालों नैं नित्यद्रव्योंकूँ निराधार
मानें हैं तो गौतमजीका मत और श्रुति इनकी एक वाक्यता करणें तैं वे
द्रव्य परमात्मरूप सिद्ध हुये हैं तैसैं ही ज्यो तुम गुणोंकूँ निराधार मानें
हो तो इनकूँ वी परमात्मरूप ही मानें काहेतैं कि श्रुति निराधार पर-
मात्माकूँ कहै है देखो कठोपनिषद् में लिखा है कि

तस्मिँल्लोकाः श्रिताः सर्वे तदुनात्येति कश्चन ॥

इसका अर्थ ये है कि सारे लोक उस में आश्रय कर राख्यो है उसका उल्लङ्घन कोई भी नहीं करे है तो इसका तात्पर्य ये है कि यो सर्वका आधार है उसका आधार कोई भी नहीं है और निरालम्बोपनिषद् में निरालम्ब शब्द करिके परमात्माको कहा है तो निरालम्ब नाम निराधार का है ।

और ज्यो तुम नें कही कि योगवाले गुणोंको निराधार मानें हैं सो कथन असङ्गत है कहिते कि योगवालोंका अभिप्राय गुणोंको निराधार मान-
गें में होता तो गुणसमुदायको द्रव्य नहीं मानते देखो विचार करो कि न्यायवालोंने द्रव्य मानें हैं तो उनका अभिप्राय ये ही है कि गुण निराधार नहीं हैं गुणोंके आधार द्रव्य हैं तैसे ही योग वालों ने गुणसमुदायको द्रव्य मान्या है तो इनका अभिप्राय भी ये ही है कि गुण निराधार नहीं हैं गुणोंके आधार द्रव्य हैं ज्यो कहे कि योग वालोंके मतमें तो द्रव्य गुणसमुदायरूप है और समुदाय प्रत्येक रूप है तो समुदायका प्रत्येक तें अभेद होयें तें आधारपणा और आधेयपणा कैसे सिद्ध होगा आधारपणा और आधेयपणा तो भेद होय तहाँ वहाँ है तो हम कहें हैं कि जैसे धान्यराशि ज्यो है सो धान्यसमुदायरूप है और धान्यसमुदाय प्रत्येक धान्यरूप है तो समुदायका प्रत्येकतें अभेद सिद्ध हुवा तो यी धान्यराशि धान्यवाला है इस लोक व्यवहार में धान्य तो आधेय सिद्ध होय है और धान्यराशि आधार सिद्ध होय है तैसे ही घट द्रव्यज्यो है सो गुणसमुदायरूप है और गुणसमुदाय प्रत्येक गुण रूप है तो गुणसमुदायका प्रत्येक गुणतें अभेद सिद्ध हुवा तो यी घट द्रव्य गुणवाला है इस व्यवहार में गुण तो आधेय सिद्ध होय है और घट द्रव्य आधार सिद्ध होय है यातें समुदायका प्रत्येक तें अभेद है तो यी योगवाले समुदायको आधार मानें हैं और प्रत्येकको आधेय मानें हैं तो योगके मतमें गुणोंको निराधार मान-
गों सिद्ध न हुवा ज्यो कहेकि गुणोंको निराधार हम ही मानें हैं तो हम कहें हैं कि गुणोंको परमात्मातें भिन्न मानों हो अथवा अभिन्न मानों हो ज्यो परमात्मातें अभिन्न मानों तब तो विवाद ही नहीं और ज्यो परमात्मातें भिन्न मानों हो तो गुणोंको गगनमें गन्धर्वनगर मानों हो अर्थात् जैसे ऐन्द्र-
जालिक पुरुष निराधार गन्धर्व नगरकी कल्पना करे है तैसे ही तुमयी निरा-
धारों गुणकी कल्पना करो हो ।

ज्यो कहो कि जे परिहित आधार मानै हैं वे बी मूल आधारकू निराधार मानै हैं और उस मूल आधारकू गन्धर्वनगरकै तुल्य नहीं मानै हैं तैसे ही हम गुणोंकू निराधार मानैगे और गन्धर्वनगरकै तुल्य नहीं मानैगे तो हम पूछै हैं कि तुम गुण किनकू कहो हो ज्यो कहो कि द्रव्य और कर्म इन तैं तो भिन्न होयें और जिनमैं जाति रहै वे गुण तो हम कहै हैं कि द्रव्य तो सिद्ध हुये नहीं और कर्मका तथा जातिका अब ही निर्णय हुवा नहीं और भेद पूर्व अलीक सिद्ध हुवा है तो हम गुणोंकू कैसें जाणै यातैं गुणोंका स्वरूप लक्षण कहा जातैं हम गुणोंकू जाणै ज्यो कहो कि गुणोंका स्वरूप लक्षण तो नहीं है तो हम कहै हैं कि जिनकू तुम गुण मानौ हो वे स्वरूप तैं नहीं हैं ज्यो गुण स्वरूपतैं होते तो इनका स्वरूप लक्षण होता अब तुनहीं विचार करो नैं तो गुणोंका कोई आधार है और नैं स्वरूप है तो गुण गन्धर्वनगरकै तुल्य नहीं हैं तो कहा हैं ज्यो कहो कि गन्धर्वनगर बी कुछ है ज्यो गन्धर्वनगर कुछ बी नहीं होता तो जैसें सुस्साका सींग नहीं दीखै है तैसें नहीं दीखता तैसें ही गुण बी कुछ हैं ज्यो गुण कुछ बी नहीं होते तो येबी सुस्साके सींगकी तरह नैं दीखते यातैं हम गुणोंकू मानै हैं तो हम पूछै हैं कि कुछ शब्दका अर्थ कहा है अर्थात् कुछ शब्दका नहीं ये अर्थ है अथवा है ये अर्थ है ज्यो कहो कि नहीं ये कुछ शब्दका अर्थ है तो हम कहै हैं कि गुण बी कुछ हैं इसका अर्थ ये हुवा कि गुण बी नहीं हैं तो ये सिद्ध होगया कि जैसें द्रव्य नहीं हैं तैसें गुण बी नहीं हैं ज्यो कहो कि है ये कुछ शब्दका अर्थ है तो हम कहै हैं कि गुणबी है है तो ये सिद्ध होगया कि गुण बी सद्रूप हैं तो इस कथन तैं बी गुण कार्यपरणै की दृष्टितैं असत् हैं और मूल उपादान की दृष्टितैं सत् हैं येही सिद्ध होय है ज्यो कहो कि हमनैं तो गुणोंकू निराधार मानै हैं यातैं मूल उपादानकी दृष्टितैं गुण सत् हैं ये आपका कथन असङ्गत हुवा तो हम कहै हैं कि मूल उपादानकी दृष्टि विनाही गुण सत् हैं ऐसें समुक्तो ज्यो कहो कि गुणोंकू नैंनैं अब ही कार्य कहे नहीं यातैं गुण कार्यपरणैकी दृष्टितैं असत् हैं ये आपका कथन असङ्गत हुवा तो हम कहै हैं कि गुण कार्यपरणैकी दृष्टि विना ही असत् हैं ऐसें समुक्तो ज्यो कहो कि उपादानकी दृष्टि और कार्यपरणैकी दृष्टि इनकै विना गुणोंकू सत् और असत् कहागे तो आपका कथन विरुद्ध होगा काहेतैं कि सापेक्ष विरुद्ध व्यवहार तो लोक में होय है निरपेक्ष

विद्वद्ब्रह्म व्यवहार लोकमें होय नहीं देखो उपादानकी दृष्टि और कार्यपर
की दृष्टि बिना आपका किया अन् अन् व्यवहार निरपेक्ष है तो हम कहें
हैं कि कुछ गड़बड़ नहीं और है इन दोनों अर्थोंकी दृष्टिमें हमने अन्
और अन् व्यवहार किया है यानि हमारा किया व्यवहार निरपेक्ष नहीं है
ज्यो कहे कि गुण नहीं हैं तो दोषों के हैं तो हम कहें हैं कि नहीं हैं
और दोषों हैं यानि हों गुण गन्धर्व नगरके तुल्य हैं ज्यो कहे कि गन्धर्वनगर
तो आज पर्यन्त देखा नहीं और आपसी दिखा सकते नहीं यानि हम इस
दृष्टान्तमें नहीं यानि गे तो हम कहें हैं कि जैसे तुमारे यानि आकाश में
तम्बूका तथा कटाहका आकार नहीं है और दोषों है तैसे गुणों नहीं हैं और
दोषों हैं ऐसे यानि ज्यो कहे कि आकाश में तो तम्बूका तथा कटाहका आका-
र दोषों है और नहीं है ये बुद्धि होय है परन्तु गुण दोषों हैं और नहीं
हैं ये बुद्धि होय नहीं यानि गुण नहीं हैं ये नहीं है तो हम कहें हैं कि
न्यायके संस्कार नहीं अथ तब तुमारे आकाश में तम्बूके तथा कटाहके आ-
कारका संस्कार दृढ़ रहा सो न्यायके संस्कारोंमें निवृत्त हुआ है तैसेही जब
अव्यात्म विद्याके संस्कार दृढ़ होंगे तब गुण हैं ये भी संस्कार निवृत्त होगा
ऐसे जागो ज्यो कहे कि अव्यात्मविद्याके संस्कारोंमें ये संस्कार निवृत्त होगा
इसमें अनुभव कहा है तो हम कहें हैं कि जैसे तुमारे द्रव्योंका संस्कार नि-
वृत्त हुआ तैसे ही गुणोंका संस्कार भी निवृत्त हो जायगा ।

ज्यो कहे कि द्रव्य तो दोषों नहीं यानि द्रव्योंका संस्कार निवृत्त होग-
या परन्तु गुण तो दोषों हैं यानि इनका संस्कार निवृत्त होगा कठिन है तो
हम कहें हैं कि गुणपरोंका संस्कार निवृत्त होगा तो कठिन नहीं है ये
कहे कि दोषों निवृत्त होगा कठिन है ज्यो कहे कि ऐसे ही कहें गे तो हम
कहें कि दोषों नाश जानका है सो नित्य स्वरूपका मिह हुआ है इसकी
निवृत्ति कैसे होय ऐसे जागो ज्यो कहे कि विगेष ज्ञानकी निवृत्ति बिना
अमर अमर रहे नहीं तो हम कहें हैं कि विगेष ज्ञान मिह हुआ नहीं
यानि इसकी तो निवृत्ति ही मिह है ज्यो कहे कि विषयके सन्निधान में
नित्यज्ञान रूप आत्मा में विगेषज्ञानपरों आरोपित है ये भी निवृत्ति हो-
खा चाहिये तो हम कहें हैं कि ज्यो विषयोंमें सद्रूप आत्मार्थ भिन्न जानी
तब तो विषय नहीं रूप हैं तो हम कहें हैं कि विगेषज्ञानपरों आरोपि-
त हो सके और ज्यो विषय सद्रूप हैं तो आत्मरूप ही हैं तो आपही अपर-

मैं विशेष ज्ञानपणाँका आरोप कैसेँ करै यातैं ये समझो कि विशेषज्ञान तो है ही नहीं ज्यो कहे। कि नहीं है ओर है ये व्यवहार निवृत्त होय तब जीवन्मुक्तिसा आनन्द होय यातैं इस व्यवहारकी निवृत्तिका उपाय कहो तो हम कहैं हैं कि व्यवहार ज्यो है सो निर्व्यवहार है यातैं व्यवहारकूँ जीवन्मुक्त मानणाँ चाहिये ज्यो कहे। कि व्यवहारकी निवृत्तिके उपायके प्रश्न मैं व्यवहार मैं जीवन्मुक्तपणाँकी आपत्ति कहणाँ ज्यो है सो उत्तर नहीं है तो हम कहैं हैं कि नित्य सच्चिदानन्दरूप निर्व्यवहार आत्मा है इस मैं व्यवहारकी निवृत्तिका उपाय पूछणाँ ज्यो है सो प्रश्न नहीं है अब यहाँ गुणोंके विचारमें ऐसे अप्रकृत प्रश्न करणाँ उचित नहीं यातैं ये कहे। कि गुण स्वरूपतैं सिद्ध भये अथवा नहीं ।

ज्यो कहो कि गुणसामान्य स्वरूपतैं सिद्ध भये नहीं यातैं गुण विशेष जे हैं तिनका विचार करणाँ उचित तो है नहीं तथापि मैं गुणविशेष जे हैं तिनका विचार करणेंकी इच्छा करूँ तो हम पूछैं हैं तुम रूप किसकूँ कहे। हो ज्यो कहे। कि केवल चक्षु तैं जाणया जाय ऐसा जो गुण सो रूप तो हम कहैं हैं कि गुण सामान्य सिद्ध हुये नहीं यातैं सामान्यवाचक गुणशब्दका लक्षण मैं प्रवेश करणाँ असङ्गत है ओर चक्षुकूँ न्यायके मत मैं तेज सान्याँ है सो तेज द्रव्य है तो द्रव्योंकी सिद्धि हुई नहीं यातैं चक्षुःशब्द का लक्षण मैं प्रवेश अनुचित है ओर जाणणाँ नाम ज्ञानका है सो ज्ञान तो नित्य स्वप्रकाश सिद्ध होगया है ओर केवल चक्षु करिकैं जाणयाँ जाय इसका अर्थ तुमारे ये है कि केवल चक्षु तैं पैदा हुवा ज्यो ज्ञान उसका ज्यो विषय यातैं लक्षण मैं जाणयाँ जाय इस पदका प्रवेश असङ्गत है ऐसैं केवल चक्षु तैं जाणयाँ जाय ऐसा ज्यो गुण ये कथन असङ्गत है ज्यो कहो कि ये रूप है इस प्रतीतिका विषय होय सो रूप तो हम कहैं हैं कि न्यायके मतमें ज्ञानके विषय तीन मानैं हैं विषय मैं रहणेंवाला धर्म १ ओर विषय २ ओर उस धर्मका विषयसैं सम्बन्ध ३ तो ये रूप है इस प्रतीतिका विषय होय सो रूप ऐसैं मानेंगे तो तुमारे मानें जाति ओर सम्बन्ध इनकूँ बी रूप ही मानणें चाहिये यातैं ये रूप है इस प्रतीतिका विषय होय सो रूप ऐसैं मानणाँ बी असङ्गत ही है ज्यो कहे। कि लक्षणके नहीं होणें तैं पदार्थकी असिद्धि नहीं होय है तो हम कहैं कि रूप अलक्षण हीँ सिद्ध है ऐसैं कहे। तो लक्षण शब्दका अर्थ ये है कि जिससैं जाणयाँ जाय ओर अलक्षण शब्दका

अर्थ ये है कि जिसका लक्षण नहीं तो रूप अलक्षण ही सिद्ध है ऐसे कहें तैं ये तुमारा मान्यौ रूप परमात्मरूप सिद्ध होय है काहेतैं कि कठोपनि-पद् में परमात्माकूँ अलिङ्ग कहा है सो अलिङ्ग शब्द और अलक्षण शब्द समान अर्थकूँ कहैं हैं उयो कहेकि रूप शब्द करिकैं कहा जाय सो रूप तो हम कहैं हैं कि रूप शब्द करिकैं तो रूप शब्द बी कहा जाय है यातैं रूप शब्दकूँ रूप मानणाँ चाहिये ज्यो कहो कि रूप शब्द तैं भिन्न और रूप शब्द करिकैं कहा जाय सो रूप तो हम कहैं हैं कि रूप शब्द करिकैं तो रूप नाम उयो पुरुष सो बी कहा जाय है और वो रूप शब्द तैं भिन्न बी है यातैं उस पुरुषकूँ बी रूप मानणाँ चाहिये और विचार करो कि व्यवहार और लक्षण तो पदार्थ होय तब होय हैं सो रूपके उपादान कारण तो हैं पृथ्वी जल तेज और असमवायि कारण है उपादानोंके अवयवों का रूप सो नै तो उपादान कारण सिद्ध हुये और नै उपादानों के अवयव सिद्ध भये तो कारणोंके बिना रूपकी सिद्धि कैसे मानी जाय यातैं रूपका मानणाँ असङ्गत है ।

ऐसैं ही रसन इन्द्रिय करिकैं जाययाँ जाय ऐसा उयो गुण सो रस और घ्राण इन्द्रिय करिकैं जाययाँ जाय ऐसा उयो गुण सो गन्ध और केवल रसगिन्द्रिय करिकैं जाययाँ जाय ऐसा उयो गुण सो स्पर्श इन लक्षणों करिकैं इन रस गन्ध स्पर्शोंका मानणाँबी असङ्गत ही है अब कहे तुम सङ्ख्या किसकूँ कहे हो उयो कहे। किये एक है ये दोय हैं इत्यादिक जे व्यवहार तिनका ज्यो असाधारण कारण सो सङ्ख्या तो हम पूछैं हैं कि तुम असाधारण कारण किसकूँ कहे हो उयो कहे कि उयो एक कार्यका कारण होय सो असाधारण कारण तो हम पूछैं हैं कि ये एक है ये दोय हैं इत्यादिक जे ज्ञान उनका कारण सङ्ख्या है अथवा नहीं तो तुमकूँ कहणाँ हीं पड़ेगा कि ये एक है ये दोय हैं इत्यादिक जे ज्ञान तिनकी कारण सङ्ख्या है तो हम कहैं हैं कि सङ्ख्याकूँ ये एक है ये दोय हैं इत्यादिक व्यवहारोंकी असाधारण कारण नहीं मानणाँ चाहिये काहेतैं कि ये तो अपणें ज्ञानकी बी कारण भई यातैं ये एककी कारण न भई किन्तु व्यवहार और ज्ञान इन दोनोंकी कारण भई ज्यो कहे कि व्यवहार और ज्ञान इन दोनोंकी कारण भई तो बी व्यवहारकी कारण भई यातैं ये व्यवहारकी असाधारण कारण है तो हम कहैं हैं कि तुमनैं परमेश्वर काल इत्यादिककूँ बी असाधा-

रण कारण क्यों नहीं मानें तो कहे। ये परमेश्वर और काल इत्यादिक वी सर्व कार्योंके कारण हैं तो वी एक एक के कारण होंगे ज्यो कहे कि एक एक कार्यकी दृष्टि तैं साधारण कारणोंकूँ वी असाधारण कारण कहेंगे तो हम कहें हैं कि सर्व कार्योंकी दृष्टितैं साधारण कारण मानेंगे और एक कार्यकी दृष्टितैं असाधारण कारण मानेंगे तो स्वरूपतैं कारण नहीं हैं ऐसैं वी कहणाँ हों पड़ेगा तो सङ्ख्या वी स्वरूपतैं कारण नहीं है ऐसैं वी कहणाँ पड़ेगा तो सङ्ख्याकूँ स्वरूपतैं मानणाँ असङ्गत हुवा ज्यो कहे कि स्वरूपतैं कारण नहीं होणेतैं सङ्ख्याका मानणाँ असङ्गत होगा तो परमात्माका मानणाँ वी असङ्गत होगा काहेतैं कि परमात्मा वी स्वरूपतैं कारण नहीं है तो हम कहें हैं कि परमात्माकूँ तो श्रुति सत्यरूप वर्णन करै है यातैं परमात्मा तो है और सङ्ख्याकूँ स्वरूप तैं कुछ वी कही नहीं यातैं सङ्ख्याका मानणाँ असङ्गत ही है ।

ऐसे हीं ये इतनैं परिमाणवाला है इस व्यवहारका ज्यो असाधारण कारण से परिमाण और ये इस सैं जुदा है इस व्यवहारका ज्यो असाधारण कारण से पृथक् और ये इससैं संयुक्त है इस व्यवहार का ज्यो असाधारण कारण से संयोग और ये इससैं पर है इस व्यवहारका ज्यो असाधारण कारण से परत्व और ये इससैं अपर है इस व्यवहारका ज्यो असाधारण कारण से अपरत्व इनका मानणाँ वी असङ्गत ही है और विभागका मानणाँ वी असङ्गत ही है काहेतैं कि संयोगका नाश करणें वाला ज्यो गुण से विभाग है ज्यो संयोग ही नहीं तो इस संयोगका नाश करणेंवाला गुण मानणाँ असङ्गत ही है ।

अब कहे तुम गुरुत्व किसकूँ कहे हो ज्यो कहे कि प्रथम ज्यो पतन क्रिया तिसका ज्यो असमवायि कारण से गुरुत्व तो हम पूछें हैं कि तुम असमवायि कारण किसकूँ कहे हो तो तुमकूँ कहणाँ हीं पड़ेगा कि कार्यके समवायि कारण में समवायि सम्बन्ध करिकै रहै और उस कार्यका कारण होय से असमवायि कारण तो हम कहें हैं कि कार्य तो भई तुमारी पतन क्रिया उसके उपादान कारण होंगे पृथ्वी और जल वे सिद्ध भये नहीं यातैं आधार विना गुरुत्व गुणका मानणाँ असङ्गत हुवा ऐसैं हीं द्रवत्वका मानणाँ वी असङ्गत ही है काहे तैं कि आद्यस्यन्दनका अर्थात् प्रथम भरणेंका ज्यो असमवायि कारण से द्रव्यत्व ये द्रव्यत्वका लक्षण है तो भरणें-

रूप जो क्रिया से यहाँ कार्य मानीं जायगी उसके उपादान होंगे पृथ्वी जल तेज वे सिद्ध भये नहीं यातें आधार बिना द्रवत्वका मानणां असङ्गत है ऐसैं हीं चूर्णके पिण्ड होखेका कारण गुण स्नेह मान्यां है और जलमें उसकी स्थिति मानीं है तो जल सिद्ध हुवा नहीं यातें स्नेहका मानणां भी असङ्गत ही है और शब्दके गुणपणोंका खण्डन आकाशके खण्डनमें विस्तारतें लिखा है यातें शब्दगुणका मानणां असङ्गत है और ज्ञान जो है सो परमात्मरूप सिद्ध हुवा है यातें ज्ञानकूँ गुण मानणां असङ्गत है और सुख भी परमात्मरूप ही सिद्ध हुवा है यातें इसकूँ भी गुण मानणां असङ्गत है और आत्मा नित्य सुखरूप है यातें इसमें दुःख और द्वेष ये वणें सकैं नहीं और पहिलें आत्मामें इच्छा और यत्न इनके नहीं सिद्ध होणें तें कर्त्तापणां सिद्ध हुवा नहीं यातें इसमें धर्म और अधर्म मानणां असङ्गत है और संस्कार तुमने तीन माने हैं वेग १ भावना २ और स्थितित्यापक ३ इनमें वेग तो तुमने पृथ्वी जल तेज वायु और मन इनमें मानों हो सो ये सिद्ध भये नहीं और स्थितित्यापकक तुम पृथ्वीमें मानों हो सो सिद्ध भई नहीं और भावना तुम अनुभवतें जन्य मानों हो और अनुभवकूँ तुम जन्य मानों हो सो अनित्यज्ञान सिद्ध हुवा नहीं और विषय कोई भी सिद्ध हुवा नहीं यातें इन तीनों प्रकारके संस्कारोंका मानणां भी असङ्गत ही है ।

अब कहों गुणोंका मानणां असङ्गत हुवा अथवा नहीं उयो कहो कि गुणोंका मानणां असङ्गत हुवा तो हम कर्मकूँ अर्थात् क्रियाकूँ सिद्ध करैगे तो हम कहैं हैं कि तुमारे क्रियाका लक्षण ये है कि संयोगसैं भिन्न और संयोगका असंभवविधि कारण होय सो कर्म तो उयो संयोग ही सिद्ध न हुवा तो उसका कारण कर्म मानणां भी असङ्गत ही है ।

अब हम ये और कहैं हैं कि पहिलें जातमजीका मत और श्रुति इनकी एक वाक्यता करिकें द्रव्योंकूँ सद्रूप सिद्ध किये इसमें कणाद त्रयिका सूत्रवी प्रमाण है देखो वैशेषिक दर्शनके प्रथम अध्याय के द्वितीय आह्निक का ये सप्तम सूत्र है कि

सदिति यतो द्रव्यगुणकर्मसु सा सत्ता ॥

इसका अर्थ ये है कि जिससैं द्रव्य और गुण और कर्म इनमें सत् ऐसा व्यवहार होय है सो सत्ता है तो इसमें ये सिद्ध होगया कि कणाद

ऋषिनें वी द्रव्य गुण कर्म इन तीनोंकूँ सत् कहे हैं और श्रुतिनें सत् परमात्माकूँ कहा है तो कणाद ऋषिका कथन और श्रुति इनकी एक वाक्यता करणें तैं द्रव्य गुण कर्म परमात्मरूप सिद्ध हुये और गौतम ऋषि और कणाद ऋषि दोनोंही न्यायके आचार्य हैं यातैं कणाद ऋषिका वी असत्कार्यवाद मत है तो इनके मततैं वी कार्यपरणें की दृष्टितैं कार्य असत् हैं ये ही सिद्ध होय है ।

और देखो कि ये कठोपनिषद्की श्रुति है कि

मृत्योः स मृत्यु माम्नोति य इह नानेव पश्यति ॥

इसका अर्थ ये है कि ज्यो नाना जैसा देखता है सो मरण सैं मरण कूँ प्राप्त होय है अर्थात् बारम्बार मरता है तो इस श्रुति सैं ये सिद्ध होय है कि जिसकूँ अभेदज्ञान है और ऐसैं देखे है कि सर्व ज्यो है ब्रह्म ही है सो ही नाना जैसा दीखे है तो उसकूँ वी अनर्थ की प्राप्ती होय है तो गौतमकणाद इत्यादिक ऋषि सर्वज्ञ रहे उनका तात्पर्य भेद मानणें तैं है ये कैसैं मान्याँ जाय यातैं सर्व ऋषियोंका तात्पर्य अभेद तैं ही है और विचार करिकैं देखो कि द्रव्य गुण कर्म जे कार्य हैं उनका ही मूल उपादान परमाणु हो सकै है और उनकूँ ही कणाद ऋषि तैं सत् शब्द करिकैं कहे तो परमाणु शब्दका अर्थ परमात्मा ही है ज्यो कहा कि परमाणु मूल उपादान होणें तैं ही द्रव्य गुण कर्म सद्रूप सिद्ध होगये तो कणाद ऋषि तैं द्रव्य गुण कर्मोंकूँ ज्यो फेर कहे कि ये सत् हैं तो इसका तात्पर्य कहा है तो हम कहैं हैं कि नित्य द्रव्य और नित्य गुण जे न्याय तैं मानें हैं उनका मूल उपादान परमाणु नहीं मान्याँ है तो किसी कूँ ऐसा भ्रम न होजावै कि नित्य द्रव्य और नित्य गुण ये सद्रूप परमात्मा नहीं हैं यातैं कणाद ऋषिनें द्रव्य गुण कर्म इनकूँ सत् कहे हैं ।

ज्यो कहा कि द्रव्य गुण कर्म इन तैं सत्ता जातिके रहणें तैं कणाद ऋषिनें इन कूँ सत् कहे हैं तो हम कहैं हैं कि द्रव्य गुण कर्म इनकूँ सत् कहे यातैं ये सिद्ध होय है कि जाति विशेष समवाय ये असत् हैं यातैं सत्ता जातिके रहणें तैं द्रव्य गुण कर्म इनकूँ सत् कहे हैं ऐसैं मानणें असङ्गत है ।

ज्यो कहेकि न्यायके आचार्यों नैं जिन पदार्थोंकूँ प्रमाण सिद्ध बताये हैं उनका आप अपलाप कैसेँ करो हो तो हम कहें हैं कि हमनेँ तो इनकूँ परमात्म रूप सिद्ध किये हैं अपलाप तो गौतमजीनेँ हीँ किया है देखो न्याय दर्शन में ये सूत्र है कि

स्वप्नमिथ्याभिमानवदयं प्रमाणप्रमेयाभिमानः

इसका अर्थ ये है कि प्रमाण और प्रमेय इनका ज्यो अभिमान है सो स्वप्नका झूँटा ज्यो अभिमान ताकी तरह सैं है अर्थात् जैसेँ स्वप्न का अभिमान झूँटा है तैसेँ प्रमाण और प्रमेय जे हैं तिनका अभिमान ज्यो है सो भी झूँटा है अब विचार दृष्टि तैं देखो स्वप्न का ज्यो अभिमान सो ज्यो झूँटा है सो स्वप्न के विषय झूँटे हैं यातैं झूँटा है तैसेँ हीँ प्रमाण और प्रमेय जे हैं तिनका अभिमान ज्यो झूँटा है सो प्रमाण और प्रमेय जे हैं ते झूँटे हैं यातैं झूँटा है ये गौतमजीके सूत्रका तात्पर्य है तो तुमहीं कहे। गौतमजी नैं पदार्थोंका अपलाप किया है अथवा हन अपलाप करें हैं ।

ज्यो कहे कि ये मिथ्याभिमान मिटे कैसेँ तो हम कहें हैं कि गौतम जी ही कहें हैं कि

मिथ्योपलब्धिविनाशस्तत्त्वज्ञानात् स्वप्नविषयाभिमानवत्प्रतिबोधे ॥

इसका अर्थ ये है कि मिथ्या ज्ञानकी निवृत्ति तत्त्वज्ञान तैं होय है जैसेँ जागैं तैं स्वप्न के विषयोंका अभिमान निवृत्त होय है ।

ज्यो कहे कि तत्त्व ज्ञान का स्वरूप कहा है तो इसका स्वरूप कहें हैं

दोहा ॥

वासुदेवमय सकल ये श्रुतियोँ कहत पुकार ।

ज्ञान साधि इमि तात तू सहज उतरि भवपार १ ॥

कारण भव तारण अमल वारण पति रिछपाल ।

गिरिधारण जारण कुमति दुखदारण नँदलाल २॥

सीस मुकुट करमैं लकुट जिहि कटि तट पट पीत ।

लटपट ज्योँ सुवरन कटक रटि तिहिँ झट भव जीत ३॥

प्रेम लाय नँदलाल सोँ ज्यो टपकावै नैन ।

हृदय तिमिर ताको मिटै या विध उपजत वैन ४ ॥

इति श्री जयपुरनिवासि दधीचिवंशोद्भूत हेरोत्तयायटङ्क पण्डित

गोपीनाथविरचिते स्वानुभवसारे वेदान्त मुख्यसिद्धान्ते

श्रीछानसिद्धगुरूपदेशे न्यायमतविवेचने

प्रथमो भागः १ ॥

॥ श्रीकृष्णो जयति ॥

द्वितीय भागः ॥

दोहा ॥

गोपी मण्डल वृत्ति सब साक्षी कृष्ण सरूप ।
सन्धिन मैं भासत रहै ये है रास अनूप १ ॥
गोपी हरिकी प्राण है हरि गोपिन के प्राण ।
भेद वेद मानै नहीं या विध समझि सुजान २ ॥

चोपाई ॥

सुनि उपदेश विमल मति हरख्यो । रोस उठे परमानंद वरख्यो ।
नैनन दोऊ नीर बहायो । वासुदेवमय जगत लखायो ३
तनकी गयो सकल सुधि भूली । दई भेद सिर दो कर धूली ।
भई समाधि विकल्प न लेख्यो । आप आपकूँ हरिहीदेख्यो ४
महुरत दोय माँहि सुधि पाई । गुरुपद दीन्होँ सीस नवाई ।
गुरु कर दे सिर लियो उठाई । अपणेँ कण्ठ लियो लपटाई ५
पुनि बैठाइ वाच इमि बोली । ह्वै सन्देह फेरि द्योँ खोली ।
कठिन पन्थ ये कृष्ण बतायो । सो मैं तात तोड़ दरसायो ६

दोहा ॥

या विध गुरु को वचन सुणि शिष्य विमलमति नाम ।
कहन लग्यो यों जोरि कर पुनि कीन्हों परणाम ७

कीन्हों प्रभु उपदेश ज्यो करि करुणा की दृष्टि ।
 भेद अग्नि नाशयो सहज भई अमृतकी दृष्टि ८
 अब मैं पूरणकाम हूँ नहीं मेरे सन्देह ।
 तउ मत ले वेदान्तको पूछों कछु रुचि येह ९
 पुनि पुनि आनंद लाभतैं को धापै जग माँहि १
 यातें मो मन हटत है प्रश्नपन्थतैं नाँहि १०
 याविधि शिपको वचन सुणिँ जानसिद्ध मुसकाय ।
 कहन लगे सो कहत हूँ सुनिये चित्तलगाय ११

अथ हम पूछें हैं कि ज्यो हमनैं न्यायके मतको विवेचन तुमकूँ क-
 लो तिससैं तुन कहा समुझे सो कहे ज्यो कहे कि न्यायके आचार्योंका
 अभिप्राय

सर्व खल्विदं ब्रह्म ॥

इस श्रुतिके अनुसार सर्वकूँ ब्रह्मरूपत्वप्रतिपादनमें है और
 पदार्थोंके वर्णनमें नहीं है ज्यो पदार्थों के वर्णन में इनका अभि-
 प्राय होता तो न्याय के आचार्य द्रव्य गुण कर्म इनमें सत् ऐसा
 व्यवहार नहीं करते काहेतैं कि द्रव्य गुण कर्म इन में सत् ऐसैं
 व्यवहार करणें तैं उनका अभिप्राय ये सिद्ध होय है कि वे जाति वि-
 शेष और समवाय इनकूँ असत् मानें हैं और विशेष तो नित्य द्रव्यों में
 समवाय सम्बन्ध तैं रहैं हैं और जाति उयो है सो द्रव्य गुण कर्म इनमें सम-
 वाय सम्बन्ध तैं रहै है और कार्य द्रव्य अवयवों में समवायसम्बन्ध करिकैं
 रहैं हैं और गुण तथा क्रिया ये द्रव्यों में समवायसम्बन्ध करिकैं रहैं हैं ऐसैं
 न्यायके आचार्य मानें हैं तो इससैं ये सिद्ध होय है कि द्रव्य गुण कर्म जा-
 ति और विशेष इनका उयो सम्बन्ध सो असत् है अर्थात् मिथ्या है अब
 ज्यो इनका अभिप्राय भेद मानणें में होय तो इनके सम्बन्धकूँ असत्
 कैसैं कहैं तो इनका अभिप्राय ये ही है कि द्रव्य गुण और कर्म जिनकूँ
 कहे वे सद्रूप एक परमात्मा हीं हैं सम्बन्ध तो भेद होय तहाँ होय ये तो
 सत् हैं आपका आपतैं सम्बन्ध कहणाँ वगैँ नहीं । और द्रव्य गुण तथा
 कर्म इनमें उयो जाति और विशेष इनका समवायसम्बन्ध कहा तो सत् में

असत् जे हैं तिनको असत् सर्ववन्ध है ये कहा तो न्यायवालोंका ये तात्पर्य सिद्ध होगया कि सद्रूप परमात्मामें जाति विशेष समवायये मिथ्या हैं ये तात्पर्य मैं नैं आप्रके चरणारविन्दोंकी कृपातैं समुभया है ज्यो आप्रके चरणारविन्दोंकी कृपा नहों होती तो न्यायके आचार्योंका ये गूढ़ अभिप्राय मैं कैसैं जाणूँता ॥ ओर आप्रका दर्शन हुवा सो न्यायके आचार्योंकी कृपाका फल है काहेतैं कि गौतमजी महाराज नैं ये सूत्र लिखा है कि

ज्ञानग्रहणाभ्यसस्तद्विद्यैश्च सह सम्वादः ॥

ज्ञानविद्यावाले जे हैं तिन करिकैं साथ ज्यो सम्वाद है सो ज्ञानग्रहणाभ्यास है ये इस सूत्र का अर्थ है तो यत्न करतैं करतैं आप्रका दर्शन हुवा मैं नैं ये विचार किया कि न्यायविद्या ज्यो है सो ज्ञानविद्या नहों है ॥ ओर श्री कृष्ण महाराज नैं वी अर्जुनकूँ कही है कि

उपदेक्ष्यन्ति ते ज्ञानं ज्ञानिनस्तत्त्वदर्शिनः ॥

इसका अर्थ ये है कि तत्वसाक्षात्कार वाले ज्ञानी तोकूँ ज्ञान को उपदेश करैंगे सो वे पुरुष आप्र हैं ज्यो कहे कि न्यायविद्या ज्यो है सो ज्ञान विद्या नहों है ये तुम कैसैं जाणूँ हो तो हम कहैं हैं कि गौतमजी नैं हीं ये सूत्र लिखा है कि

तत्वाध्यवसायसंरक्षणार्थं जल्पवितण्डे वीजप्र-

रोहसंरक्षणार्थं कण्टकशाखावरणवत् ॥

इसका अर्थ ये है कि तत्वनिश्चयकी रक्षाके अर्थ जल्प और वि-तण्डा हैं जैसैं वीज ओर अङ्गुर इनकी रक्षाके अर्थ कण्टकशाखा जे हैं तिनका आवरण होय है ओर वात्स्यायन ऋषिके किये प्रमाण प्रमेय सूत्रके भाष्य मैं लिखा है कि

तेषांपृथग्वचनमन्तरेणाध्यात्मविद्यामात्रमियं

स्यात् यथोपनिषदः ॥

इसका अर्थ ये है कि संशयादिकका जुदा कथन न होय तो ये केवल अध्यात्म विद्या होय जैसैं उपनिषद् जे हैं ते केवल अध्यात्म विद्या हैं यातैं मैं ये जाणूँ हूँ कि न्याय विद्या अध्यात्म विद्या नहों है उपनिषद् जे हैं

ते अध्यात्म विद्या हैं ॥ ज्यो कहे कि ऐसैं हमारा कथन विरुद्ध होगा काहेतैं कि हमनैं कहीहै कि म्यायका तात्पर्य केवल परमात्माके मानणैं में है पदार्थोंकूँ मानणैं में नहीं है तो हम कहैं हैं कि आपका कथन विरुद्ध नहीं है काहे तैं कि आपनैं तो आज पर्यन्त कोई बी ग्रन्थकारनैं लिखा नहीं सो न्यायका गूढ तात्पर्य वेदकै अनुकूल कहा है ॥ ज्यो कहे कि ग्रन्थ कारोंकूँ ये तात्पर्य मालुम रहा ओर नहीं लिखा है अथवा ये तात्पर्य नहीं मालुम रहा यातैं नहीं लिखा है ये कहे तो हम कहैं हैं कि इसका निर्णय हम नहीं कर सकैं काहेतैं कि नहीं मालुम होणें तैं जैसैं नहीं लिखणें बणें हैं तैसैं मालुम होणें तैं बी नहीं लिखणें बणें है काहेतैं कि इस तात्पर्यकूँ गूढ जाणैं करिकैं ग्रन्थकार गूढ ही राखैं तो बी आपश्चर्य नहीं है ॥ महाराज न्यायसतके विवेचन तैं जैसा समुक्ता तैसैं आपतैं मालुम किया इसमें ज्यो कुछ न्यूनता होय तो आप रुपा करिकैं फेरि उपदेश करि देवो ॥ तो हम कहैं हैं कि तुमारी बुद्धि निर्मल ओर निर्विक्षेप है ओर अति तीव्र है ऐसे बुद्धिमान् पुरुष अध्यात्मविद्याके उपदेश लेणें के अधिकारी होय हैं ॥

अब तुमनैं ज्यो कही कि मैं वेदान्तका मत लेकरिकैं पूछणेंकी इच्छा करूँ हूँ सो कहे तुमारा प्रश्न कहा है परन्तु प्रथम ये कहे कि तुम नैं वेदान्तके कोन कोन ग्रन्थ देखे हैं ॥ ज्यो कहे कि वेदान्तके ग्रन्थ तो मैं नैं संस्कृत में तथा भाषा में बहुत देखे हैं परन्तु विचारसागर ओर वृत्तिप्रभाकर नाम जे दोय सङ्ग्रह ग्रन्थ हैं उनकूँ बहुत ही देखे हैं कारण ये है कि इन ग्रन्थों में बहुत ग्रन्थों में तैं अर्थ सङ्ग्रह किया है अब मैं ये पूछूँ हूँ कि आपनैं पूर्व ये कही कि आत्मा में ज्यो न जाखयाँगयापणाँ है सो स्वप्रकाशपणाँ है तो न जाखयाँगयापणाँ ज्यो है सो अज्ञातता शब्दका अर्थ है ओर जाखयाँगयापणाँ ज्यो है सो ज्ञातताशब्दका अर्थ है अथैत् अज्ञातताकूँ तो भाषामैं न जाखयाँगयापणाँ कहैं हैं ओर जाखयाँगयापणाँ भाषा में ज्ञातताकूँ कहैं हैं ओर अज्ञातता शब्दका अर्थ तो ये है कि अज्ञानविषयता ओर ज्ञातता शब्दका अर्थ है ज्ञानविषयता तो ज्यो आत्मा न जाखयाँगयापणाँ करिकैं जाखयाँ गया तो अज्ञातता करिकैं जाखयाँगया ज्यो अज्ञातता करिकैं जाखयाँ गया तो अज्ञानविषयता करिकैं जाखयाँ गया तो अज्ञानविषयता करिकैं ज्यो जाणणें उसका आकार ये है कि आत्मा सेरै न

जाययाँ हुया है अथ उयो ज्ञानीकूँ आत्मा मेरै न जाययाँ हुवा है ऐसा ज्ञान हुया तो ज्ञानी पुरुष में अज्ञानीतें विलक्षणता कहा भई अर्थात् ज्ञानी पुरुष अज्ञानीतें विलक्षण न हुवा काहेतें कि अज्ञानीकूँ भी ऐसा ही ज्ञान होवे है कि आत्मा मेरै न जाययाँ हुवा है अर्थात् में आत्माकूँ नहीं जायता हूँ ॥ तो हम पूछै हैं कि अज्ञातता शब्दका अर्थ ज्यो तुमनें ये कहा कि अज्ञानविषयता तो ये कहे कि अज्ञानविषयता उयो है सो किन्तुपा है अर्थान् वेदान्तमत वाले इसका स्वरूप कहा मानै हैं तो इस प्रश्नका ये तात्पर्य है कि जैसे न्याय में ये घट है इस ज्ञानके विषय तीन मानै हैं एक तो घट और दूसरी घटत्व जाति और तीसरा घट द्रव्य और घटत्व जाति इनका सम्बन्ध तो इनमें उयो विषयता है तिसकूँ विशेष्यतारूपा प्रकार-तारूपा संसर्गैतारूपा मानी है अर्थात् घटमें उयो ज्ञानकी विषयता है तिसकूँ तो विशेष्यतारूपा मानौं है और घटत्व में उयो ज्ञानकी विषयता है सो प्रकारतारूपा है और घट घटत्व जे हैं तिनका उयो सम्बन्ध है उसमें उयो ज्ञानकी विषयता है सो संसर्गैतारूपा है ऐसे मानी है तैसें मेरै घट अज्ञात है इस प्रतीतिसें उयो घटमें अज्ञातता मानी जाय है अर्थात् अज्ञान विषयता मानौं जाय है सो विशेष्यतारूपा है अथवा प्रकारतारूपा है अथवा संसर्गैतारूपा है अथवा विशेष्यतादित्रितयरूपा है अथवा इन चारोंतें विलक्षण है तो विशेष्यतादित्रितय में कोई एक रूपा तो नहीं मान सकोगे काहेतें कि विनिगमना नहीं है और उयो विशेष्यतादित्रितयरूपा मानौंगे तो त्रितय शब्द तीनके समुदायकूँ कहे है और तीनका समुदाय यद् प्रकार करिकें होसके है तो विनिगमना नहीं होणें तें किसी बी प्रकारके समुदायरूप नहीं मान सकोगे और उयो चारोंतें विलक्षण मानौं तो उस अज्ञानकी विषयताका स्वरूप कहे परन्तु प्रथम ये कहे कि विषय-विषयि भाव उयो है ताकूँ पदार्थका ज्ञान होय तहाँ ही मानौं है अथवा पदार्थका अज्ञान होय तहाँ बी मानौं है ज्यो कहो कि पदार्थका ज्ञान होय तहाँ ही विषयविषयिभाव होय है तो हम कहै हैं कि अज्ञातताका मानणँ असङ्गत हुवा काहे तें कि अज्ञान विषयकूँ अज्ञात कहा है तो अज्ञानकूँ तुम जड मानौं हो ज्यो अज्ञान जड हुवा तो ये पदार्थोंकूँ विषय कैसे करे देखो वेदान्तमत वाले बी ज्ञान दो प्रकारके मानै हैं एक तो स्वरूप भूत ज्ञान है और दूसरा अन्तःकरणकी ज्यो वृत्ति तद्रूप ज्ञान है स्वरूप

भूत ज्ञानके विषय तो अन्तःकरण और अन्तःकरणकी वृत्तियाँ हैं और वृत्तिरूप उयो ज्ञान ताके विषय अन्य पदार्थ हैं तो वेदान्तमतवाले वी पदार्थोंका ज्ञान होय तहाँ ही विषयविषयिभाव मानें हैं अब उयो अज्ञान जड हुवा तो पदार्थोंके साथ इसका विषयविषयिभाव कैसे होय ॥ उयो कहे कि न्यायवाले वी कोई ज्ञानविषयताकू विषयरूपा मानें हैं और कोई ज्ञानरूपा मानें हैं और कोई ज्ञाततारूपा मानें हैं परन्तु या ज्ञातताकू ज्ञानरूपा नहीं मानें हैं किन्तु ज्ञानजन्य मानें हैं तैसँ हम वेदान्त मतसँ ज्ञान विषयताकू ज्ञाततारूपा मानें हैं परन्तु इस ज्ञातताकू ज्ञानरूपा मानें हैं काहेतँ कि वेदान्तमतवाले अन्तःकरणावच्छिन्न चेतनकू प्रमाता मानें हैं और अन्तःकरणकी वृत्तिकू प्रमाण मानें हैं और जहाँ प्रमाण करिके पदार्थका प्रत्यक्ष होय है तहाँ ऐसँ मानें हैं कि आभास सहित अन्तःकरणकी वृत्ति विषयतँ मिल करिके विषयाकार होय है तहाँ वृत्ति तो विषयके अज्ञानकू दूर करे है और वृत्ति सँ जरो आभास है सो विषयका प्रकाश करे है वो विषय सँ आभासका प्रकाश है उसकू हम ज्ञान मानें हैं और उस विषयकू ज्ञात मानें हैं और उस विषय सँ ज्ञानकी विषयता है उसकू ज्ञाततारूपा मानें हैं तो वो ज्ञातता ज्ञानतँ विलक्षण नहीं काहेतँ कि ज्ञातता जरो है सो ज्ञात जरो विषय ताका धर्म है तो ज्ञात जरो विषय ताका धर्म ज्ञान ही है और जरो वो ज्ञानतँ विलक्षण होय तो विषय सँ आभासका प्रकाश न होय तब वी विषय सँ ज्ञात व्यवहार होणा चाहिये ऐसँ ज्ञातता ज्ञानरूपा है ॥ तैसँही विषय सँ जरो अज्ञातता है उसकू अज्ञानरूपा मानें हैं जरो कहो कि अज्ञातता शब्दका अर्थ अज्ञान विषयता है और अज्ञान जरो है सो जड है तो पदार्थोंके साथ इसका विषयविषयि भाव कैसे होय ॥ तो हम कहें हैं कि जड पदार्थों सँ वी विषयविषयि भाव होय है देखो लोक सँ शस्त्रविद्यावाले जे हैं तिनकू ऐसँ कहते देखें हैं कि ये लक्ष्य अर्थात् निस्संका हमारे वाणका विषय है तो वाण वी जड है और लक्ष्य वी जड है इनका विषयविषयिभाव होय है और देखो कि वृत्ति वी जड है और अज्ञान वी जड है इनका विषयविषयिभाव है उयो अज्ञान वृत्तिका विषय न होय तो वृत्ति अज्ञानका नाश कैसे करे जैसँ लक्ष्य ज्यो है सो वाणका विषय न होय तो वाण उसका नाश नहीं करे है ऐसँ हम जड पदार्थों सँ वी विषयविषयिभाव मानें हैं ॥ परन्तु इतना भेद है

कि लहय और वाय इनका ज्यो विषयविषयिभाव है सो तो आभासका विषय है और अज्ञान तथा वृत्ति इनका ज्यो विषयविषयिभाव है तिसकुं ब्रह्म चेतन प्रकाश है अर्थात् शुद्ध चेतनका विषय है और अज्ञात पदार्थोंका और अज्ञानका ज्यो विषयविषयिभाव है सो वी शुद्ध चेतनका ही विषय है ॥ तो हम पूछें हैं कि ये जड़पदार्थोंके विषयविषयिभावकी व्यवस्था तुममें कौन से ग्रन्थ में है कही है ज्यो कहो कि न तो निश्चलदासजी में अपणें किये संग्रहों में लिखी और मैंने अन्य ग्रन्थों में वी देखी नहीं परन्तु वेदान्त मत वाले ऐसे मानें हैं कि अज्ञान ज्यो है सो शुद्ध चेतन के आश्रित रहै है और उसहीकुं विषय करै है और विद्यारण्यस्वामीने पञ्चदशी के कूटस्थदीपमें कही है कि

चिदाभासान्तधीवृत्तिर्ज्ञानं लोहान्तकुन्तवत्

जाडयमज्ञानमेताभ्यां व्याप्तः कुम्भो द्विधोच्यते ॥ १ ॥

इसका अर्थ ये है कि चिदाभास सहित अन्तःकरण की वृत्ति ज्यो है सो ज्ञान है जैसे लोह करिकें युक्त माला होय है और जड़ता ज्यो है सो अज्ञान है इन करिकें व्याप्त ज्यो घट सो ज्ञात और अज्ञात कहावै है ॥ १ ॥ तो ये सिद्ध हुआ कि वेदान्तमतवाले अज्ञानका विषय चेतनकुं वी मानें हैं और जड़कुं वी मानें हैं यातें मैंने कल्पना करिकें अज्ञात पदार्थ और अज्ञान इनके विषयविषयिभावकी व्यवस्था कही है ॥ तो हम पूछें हैं कि अज्ञान और वृत्ति इनका विषयविषयिभाव किसके मतमें कहा है वेदान्तमतवाले तो वृत्ति और अज्ञान इन दोनोंकुं केवल साक्षिभास्य मानें हैं अब ज्यो अज्ञान और वृत्ति इनका विषयविषयिभाव मानोंगे तो अज्ञान और वृत्ति इनमें केवलसाक्षिभास्यता कैसे बणैगी सो कहो ॥ ज्यो कहो कि अज्ञानमें ज्यो केवलसाक्षिभास्यता है सो तो प्रकाश्यतारूपा है और अज्ञानमें वृत्तिविषयता ज्यो है सो नाश्वयतारूपा है अर्थात् अज्ञान ज्यो है सो साक्षी सैं प्रकाशित होय है और वृत्ति सैं नष्ट होय है और वृत्ति में ज्यो साक्षिभास्यता है सो वी प्रकाश्यतारूपा ही है अर्थात् वृत्ति वी साक्षी सैं हों प्रकाशित होय है तो अज्ञान और वृत्ति इनमें केवल साक्षिभास्यता वी है और अज्ञान और वृत्ति इनका विषयविषयिभाव वी बणैगा ॥ तो हम कहें हैं कि तुमारे कथन तैं ये सिद्ध हुआ कि साक्षी सैं प्रकाशि-

त वृत्ति साक्षीतं प्रकाशित अज्ञानकू नष्ट करै है तो ये भी कहे कि वृत्ति में ज्यो आभास है उसका भी प्रकाश अज्ञानमें होय है अथवा नहीं ज्यो कहे कि अज्ञानका प्रकाश चिदाभास नहीं करै है काहेतैं कि वेदान्तमत-वालोंका ये क्रम है कि प्रथम तो वृत्ति ज्यो है सो अज्ञानका नाश करै है और पीछें विषयाकार होय है और पीछें आभास विषयका प्रकाश करै है तो आभासका ज्यो प्रकाश ताके पूर्वकालमें हाँ वृत्ति नैं अज्ञानका नाश कर दिया अब अज्ञान रहा ही नहीं तो आभास अज्ञानका प्रकाश कैसे करै यातैं आभासका प्रकाश अज्ञानमें नहीं होय है और साक्षी चेतन सर्वका साधक है किसीका भी बाधक नहीं और नित्यप्रकाशरूप है उससैं वृत्ति और अज्ञान और आभास समान प्रकाशित होवैं हैं ॥ तो ये और कहे कि वृत्ति और अज्ञान इनका ज्यो साक्षी प्रकाश करै है सो निरावरण साक्षी प्रकाश करै है अथवा सावरण साक्षी प्रकाश करै है ज्यो कहे कि निरावरण साक्षी प्रकाश करै है तो हम कहैं हैं कि वे वेदान्तमतवाने धन्य हैं ज्यो साक्षी परमात्माकू अज्ञानका आश्रय और विषय मानैं हैं इनकी अपेक्षातैं तो भेदवादी ही परम उत्तम हैं ज्यो परमात्म रूप ज्यो साक्षी है तिसमें अज्ञान नहीं मानैं हैं देखो उनकै जीव और परमात्मा इनका भेद नानपणें में ये प्रधान श्रुति है कि

द्वासुपर्णा सयुजा सखाया समानं वृक्षं परि
षस्वजाते तयोरन्यः पिप्पलं स्वाद्वत्यनश्नन्नन्योऽभि
चाकशीति ॥

इसका अर्थ ये है कि दोय पक्षी हैं साथ रहैं हैं समान धर्मवाले हैं समानवृक्षकै ऊपर बैठे हैं उन में एक तो स्वादु ज्यो फल तिसकू भोजन करै है और दूसरा ज्यो है सो भोजन नहीं करै है और साक्षी हो करिकैं देखे है तो ये श्रुति रूपकातिशयोक्ति अलङ्कार करिकैं उपदेश करै है यहाँ दोय पक्षी इस कथन तैं द्वैतवादी जीव और ईश्वर इनकू लेवैं हैं तिन में जीव तो कर्मफलकू भोगै है और ईश्वर साक्षी हो करिकैं देखे है ऐसैं मानैं हैं और वेदान्तमतवाले दोय पक्षी इस कथनतैं आभास और साक्षी ऐसैं अर्थ करैं हैं और साक्षीकू शुद्ध परमात्मरूप मानैं हैं ॥ तो देखो द्वैतवादी साक्षीमें अज्ञान नहीं मानैं हैं और वेदान्त मतवाले साक्षी परमात्मा में अज्ञान मानैं हैं तो धन्य ही हैं परन्तु तुन ये कहो कि साक्षी-

हूँ निरावरण तुम ही कहो हो अथवा ओर वी कोई बेदान्ती मानें हैं ॥
 ज्यो कहो कि एक वाचस्पति मिश्रका मत ये है कि साक्षी मैं अज्ञान नहीं
 है इस मतसे हम साक्षीको निरावरण कहें हैं तो हम पूछें हैं कि वाचस्प-
 ति मिश्र अज्ञानका आश्रय किसको मानें हैं ज्यो कहो कि वाचस्पति मि-
 श्र अज्ञानका आश्रय तो जीवको मानें हैं ओर परमात्माको उस अज्ञानका
 विषय मानें हैं तो हम पूछें हैं कि जीवाश्रित ज्यो अज्ञान से इनके
 मतसे जीवका आवरण करेगा ज्यो जीव अज्ञान करिके आवृत हुवा तो जै-
 से घट अज्ञानावृत होयें तैं अज्ञात कहावे है तैसे जीव ज्यो है सो अज्ञात
 होणा चाहिये परन्तु मैं अज्ञानी हूँ ऐसी प्रतीति होय है या तैं मैं शब्दका
 अर्थ ज्यो जीव से अज्ञान करिके युक्त मालुम होय है सो कैसे ॥ ज्योक-
 हो कि जैसे घट अज्ञात है इस प्रतीति से अज्ञान करिके युक्त घट सिद्ध
 होय है सो अज्ञान ओर घट ये दोनों ही साक्षी परमात्माके विषय हैं तैसे
 ही मैं अज्ञानी हूँ इस प्रतीति से अज्ञान ओर अहं शब्दका अर्थ जीव ये
 दोनों साक्षीके विषय हैं तो हम पूछें हैं कि मैं अज्ञानी हूँ ऐसी ज्यो प्रतीति
 सोही साक्षी है अथवा साक्षी इससे भिन्न है तो तुमको कहुणाहीं पड़ेगा
 कि ये ज्यो प्रतीति सोही साक्षी है काहेतैं कि मैं शब्दका अर्थ जीव ओर
 अज्ञान ये दोनों इस प्रतीति के विषय हैं ओर अज्ञान ओर अज्ञानावृत वि-
 षय इनका प्रकाश करै सो साक्षी ऐसे अविद्यावादी मानें हैं अब कहो ये
 प्रतीतिरूप साक्षी अज्ञान करिके आवृत है अथवा नहीं ज्यो कहो कि आ-
 वृत है तो हम कहें हैं कि मैं शब्दका अर्थ ज्यो जीव ओर अज्ञान ओर
 जगत् इनमें तैं कोई वी प्रतीत नहीं होणा चाहिये काहे तैं कि दीपके
 आवरण भये गृहके कोई वी पदार्थ दीखें नहीं तैसे ही विश्वदीप ज्यो से
 साक्षी परमात्मा इसके आवरण होजाय तो विश्व अन्ध हो जाय ज्यो कहो
 कि साक्षी निरावरणहीं प्रकाश करै है तो हम कहें हैं कि साक्षीको अज्ञान-
 का विषय जानणा असङ्गत हुवा काहेतैं कि अज्ञानके विषयको ही अज्ञाना-
 वृत कहें हैं देखो अज्ञात घट अज्ञानका विषय है तो अज्ञानावृत है ॥
 ज्यो कहो कि साक्षी सेरै अज्ञात है इस प्रतीतिकी कहा गति होगी तो
 हम कहें हैं कि दीप ज्यो है सो घट करिके अप्रकाशित है इस प्रतीतिकी
 ज्यो गति होय सो गति होगी ॥ ज्यो कहो कि काव्य प्रकाशकारन ये
 श्लोक लिखा है कि

उपकृतं बहु तत्र किमुच्यते सुजनता प्रथिता भवता
परम् विदधदीदृशमेव सदा सखे सुखितमास्व ततः
शरदां शतम् ॥ १ ॥

इसका वाच्य अर्थ ये है कि कोई पुरुष अपनी हानि करने वाले पुरुष से कहे है कि तैने मेरा बड़ा उपकार किया कहा कहुँ तैने केवल सुजनपणाँ बिख्यात किया है मित्र ऐसाही सदा करता हुआ सुख से से। वर्य पर्यन्त जीवता रहे तो इसका तात्पर्यार्थ ये है कि तैने मेरी बड़ी हानि किई कुछ नहीं कहुँ तैने केवल दुर्जनपणाँ बिख्यात किया ऐसा ही सदा करणैवाला तू है मत्री अब ही मृत्युकुं प्राप्त हो १ तो रक्षणा वृत्तिसँ इस शोकका विपरीत अर्थ होय है तैसँ ही दीपक घट सँ अप्रकाशित है इसका अर्थ ये है कि घट दीपक सँ प्रकाशित है तो हम कहँ हँ कि साक्षी मेरे अज्ञात है अर्थात् साक्षी मेरे अप्रकाशित है इसका अर्थ ये है कि मैं साक्षी-सँ प्रकाशित हूँ अर्थात् स्वप्रकाश साक्षी मेरा प्रकाश करै है ये मेरे साक्षी अज्ञात है इसका अर्थ है ॥ अब कहे अज्ञान वादियोंकी मानी हुई आवरणरूपा अज्ञानविषयता नै तो साक्षी नै सिद्ध भई ओर नै अहं शब्दका अर्थ ज्यो जीव तानै सिद्ध हुई तो आवरणकूँ सिद्ध करणैके अर्थ ही अज्ञान वादियोंनै अज्ञान मान्यो है तो आवरण सिद्ध नहीं होणै तै अज्ञानका मानणाँ असङ्गत हुआ अथवा नहीं ॥

उयो कहे कि अज्ञानवादी आवरण दो प्रकारके मानै हैं एक तो असत्वापादक ओर दूसरा अभानापादक तो असत्वापादक उयो आवरण तिसका नाश तो परोक्ष ज्ञानतँ मानै हैं ओर अभानापादक ज्यो आवरण तिसका न श अपरोक्ष ज्ञानतँ मानै हैं ओर अवान्तर वाक्यों करिकँ तो परोक्ष ज्ञान मानै हैं ओर महावाक्यों करिकँ अपरोक्ष ज्ञान मानै हैं ओर परोक्ष ज्ञानतँ तो श्रद्धाकूँ सहकारिकारण मानै हैं ओर अपरोक्ष ज्ञान मैं विचारकूँ सहकारिकारण मानै हैं ये ज्ये श्रद्धा ओर विचार हैं तिनकूँ सहकारिकारण मानणै सँ विद्यारथ्य स्वामी नै ध्यानदीप मैं कही है कि

परोक्षज्ञानमश्रद्धा प्रतिबन्धाति नेतरत्

अविचारोऽपरोक्षस्य ज्ञानस्य प्रतिबन्धकः ॥ १ ॥

इसका अर्थ ये है कि अश्रद्धा ज्यो है सो परोक्ष ज्ञानकी प्रतिबन्धक है और अविचार ज्यो है सो अपरोक्ष ज्ञानका प्रतिबन्धक है १ तो अश्रद्धा और अविचार इनको दूर ज्ञानोंके प्रतिबन्धक कहें तैं इनके अभाव जे श्रद्धा और विचार ते कारण सिद्ध होय हैं और असत्वापादक ज्यो आवरण से तो विषयाश्रित होय है और अभानापादक ज्यो आवरण से प्रमाता में रहै है और इनका मूल कारण ज्यो अज्ञान से शुद्ध चेतन में रहै है तो ये सिद्ध हुवा कि शुद्ध चेतनाश्रित ज्यो अज्ञान ताके किये जे असत्वापादक और अभानापादक आवरण ते विषय और प्रमाता में क्रमतैं रहैं हैं तो जहाँ आसवाक्य करिकें विषयाश्रित असत्वापादक आवरण नष्ट हो जाय है तहाँ अभानापादक आवरण प्रतीत होय है जैसे घट है इस आसवाक्य करिकें जिस घटमें असत्वापादक आवरण नष्ट होय तहाँहीं घट अज्ञात है ये प्रतीति होय है सो ये असत्वापादक अज्ञान अज्ञाततारूप नहीं है काहेतैं कि ज्यो ये अज्ञाततारूप होय तो इसके रहतैं बी नेरे घट अज्ञात है ऐसैं प्रतीति होणी चाहिये सो होवै नहीं अब ज्यो अज्ञातता स्वप्रकाशतारूपों सिद्ध किई तो ये असत्वापादक अज्ञान किंरूप होगा सो कहे । तो हम कहैं हैं कि अज्ञानवादी ऐसैं मानैं हैं कि असत्वापादक अज्ञानके रहते हुयें अभानापादक अज्ञान रहै है और असत्वापादक अज्ञानके नहीं रहतैं बी अभानापादक अज्ञान रहै है और अभानापादक अज्ञानके रहतैं असत्वापादक अज्ञान रहै बी है और नहीं बी रहै है और अभानापादक अज्ञानके नहीं रहतैं असत्वापादक अज्ञान रहै ही नहीं तो ये विचार करो कि अज्ञानकी निवृत्ति किंरूप है तो ज्ञानके अभावका नाम अज्ञान है और निवृत्ति नाम बी अभावका ही है तो अज्ञानकी निवृत्ति ज्यो है सो ज्ञानके अभावका अभाव हुवा तो अज्ञानकी निवृत्ति ज्ञानरूप भई तो अभानापादक अज्ञानके रहतैं ज्यो असत्वापादक अज्ञान निवृत्त होगा तहाँ तो अज्ञानकी निवृत्ति परोक्षज्ञानरूप होगी और जहाँ अभानापादक अज्ञानकी निवृत्ति होगी तहाँ अज्ञानकी निवृत्ति अपरोक्षज्ञानरूप होगी परन्तु जहाँ अभानापादक अज्ञानकी निवृत्ति होगी तहाँ असत्वापादक अज्ञानकी निवृत्ति बी होगी सो किंरूप होगी तो विचार दृष्टितैं देखें ये बी अपरोक्ष ज्ञानरूप होगी काहे तैं कि अज्ञान निवृत्ति ज्ञानरूप होय है ये तो अनुभव सिद्ध है और यहाँ अपरोक्षज्ञानतैं भिन्न कोई ज्ञान है नहीं अब वि-

चार कंते कि असत्वापादक ज्यो अज्ञान से अभानापादक अज्ञान के रहते-
हीं रहे हे ये अज्ञानवादियोंके अनुभवसिद्ध हे यद्यपि अभानापादक अ-
ज्ञानके रहते असत्वापादक अज्ञान नष्ट भी होजाय है परन्तु रहे तो अभाना-
पादक अज्ञानके रहते ही रहे तो ये सिद्ध हुआ कि असत्वापादक अज्ञान
का और अभानापादक अज्ञान के नाशक जे परोक्ष ज्ञान और अपरोक्ष
ज्ञान तिनके नहीं होणें के समय में अभानापादक अज्ञान ज्यो है सो
असत्वापादक अज्ञानका साधक है अब ज्यो अभानापादक अज्ञान स्वप्र-
काशस्वरूप होणें तें स्वरूपतें असिद्ध हुआ तो असत्वापादक अज्ञान कैसै
सिद्ध होय यातें असत्वापादक अज्ञान कि रूप होगा ये प्रश्न ही अस-
ङ्गत है ॥

और ज्यो ये कही कि शुद्ध चेतनाश्रित ज्यो अज्ञान ताके किये जे
असत्वापादक और अभानापादक आवरण ते विषय और प्रमातामें क्रमते
रहें हैं ये कथन तो अत्यन्त ही असङ्गत है काहेतें कि इस कथनतें तो ये
सिद्ध होय है कि शुद्ध ब्रह्मरूप परमात्मा तो परम अज्ञानी है और प्रमाता
ज्यो है सो अज्ञानी है और विषय जे हैं ते अज्ञानी हैं काहेतें कि देखो
अज्ञानवादी शुद्ध चेतन में अज्ञान मानें हैं और उस अज्ञानका विषय बी
उसही चेतनकू मानें हैं यातें ये ब्रह्मचेतन तो परम अज्ञानी हुआ और प्र-
माता अज्ञानी हुआ काहेतें कि प्रमाता में तो अज्ञान रहाही अज्ञान न
प्रमाताका आवरण नहीं किया और विषयों में असत्वापादक अज्ञान रहा
यातें अज्ञानी भये और ज्यो कहे कि असत्वापादक और अभानापादक
दोनों ही अज्ञान प्रमाता में रहें हैं प्रमाताकू विषय नहीं करै हैं मैं अज्ञा-
नी हूँ इस प्रतीतिमें तो प्रमातामें अज्ञान रहे है और मैं नहीं हूँ और
नहीं मालुम होवूँ हूँ ये दोनों प्रतीति होवँ नहीं यातें असत्वापादक
और अभानापादक इन दोनों अज्ञानोंका विषय प्रमाता नहीं है अन्य
पदार्थ जे हैं ते इन अज्ञानोंके विषय हैं यातें आपनैं ज्यो ये क-
ही कि विषय जे हैं ते अज्ञानी हैं ये आपका कथन असङ्गत है तो
हम कहें हैं कि विषय अज्ञानी नहीं हैं ऐसै मानों परन्तु ये विचार
तो करो कि नित्य ज्ञान रूप ब्रह्म तो जिनके मतमें परम अज्ञानी
और प्रमाता अज्ञानी और विषय अज्ञानी नहीं उनका मत कैसा
उत्तम है ।

अजी देखो तो सही इस मतमें सच्चिदानन्दरूप ब्रह्मकूँ कैसी आपत्ति है कि आप अज्ञानी और आपके अज्ञानका विषय और जीवके अज्ञानका विषय और जीवके ज्ञान तैं जिसका अज्ञान भिटे देखो इनकी अपेक्षातैं तो वाचस्पतिका कथन हीँ उत्तम है कि परमात्मा में परम अज्ञानी होणैकी आपत्ति नहीं है ये तो कहे। इस विषय में सद्गुरु निश्चलादासजीनेँ कोन-सा मत अङ्गीकृत किया है ॥ ज्यो कहे। कि सद्गुरु हीँ तैं तो विचारसागरके पंचम तरङ्ग में ऐसैं लिखा है कि सङ्क्षेपशारीरक विवरण वेदान्तमुक्तावली अद्वैतसिद्धि अद्वैतदीपिका आदि ग्रन्थों में स्वाश्रयस्वविषयक ही अज्ञानका अङ्गीकार किया है और वाचस्पतिका मत भी लिखा है परन्तु इसकूँ खण्डित कर दिया है तो हम कहैं हैं कि यातैं तो ये सिद्ध होय है कि सद्गुरु ही अज्ञानकूँ शुद्ध चेतनकै आश्रित और उनकूँ हीँ विषय करणैं वाला मानैं है परन्तु ये कहे। कि उसनेँ वहाँ प्रमाण तो कहा कहा है और वाचस्पति नेँ ज्यो ये कही है कि मैं अज्ञानी हूँ ब्रह्मकूँ नहीं जानूँ हूँ इस अनुभवसेँ अज्ञान जीवाश्रित है और ब्रह्मकूँ विषय करै है तैसेँ सद्गुरुनेँ ब्रह्माश्रित और ब्रह्मविषयक अज्ञानके मानणैं में अनुभव कहा कहा है ज्यो कहे। कि वहाँ प्रमाण और अनुभव तो कुछ भी कहा नहीं परन्तु एक तो ये युक्ति कही है कि जीव ज्यो है सो अज्ञानका कार्य है और अज्ञान निराश्रय रहै नहीं यातैं ब्रह्माश्रित है और ये कही है कि शुद्ध चेतनाश्रित अज्ञानका जीवकूँ अभिमान होय है ॥ तो हम पूछैं हैं कि ब्रह्माश्रित अज्ञानका जीवकूँ अभिमान होय है तो ईश्वरकै आश्रित ज्यो ज्ञान ताका जीवकूँ अभिमान नहीं होवै है यातैं कारण कहा है सो कहे देखो ब्रह्माश्रित अज्ञानका जीवकूँ अभिमान हुवा तो अन्यके आश्रित वस्तुका अन्यकूँ अभिमान हुवा यातैं ईश्वराश्रित ज्ञानका भी जीवकूँ अभिमान होणाँहीँ चाहिये इसका समाधान सद्गुरुनेँ कहा लिखा है सो कहे ॥

ज्यो कहे। कि उननेँ तो इसका समाधान कुछ भी लिखा नहीं परन्तु हम इसका समाधान ये कहैं हैं कि जीव ज्यो है सो परमार्थ ब्रह्म रूप ही है यातैं ब्रह्माश्रित अज्ञानका जीवकूँ अभिमान होय है और जीव ज्यो है सो परमार्थ ईश्वररूप नहीं यातैं ईश्वर के ज्ञानका जीवकूँ अभिमान होवै नहीं तो हम कहैं हैं कि ये उत्तर तो अज्ञानवादियों के मततैं बिरुद्ध है काहेतैं कि इनके मतमें जीव और ईश्वर इनमें व्यष्टि और समष्टि इन क-

रिक्त भेद मान्याँ है समष्टि नाम समुदायका है और व्यष्टि नाम प्रत्येकका है और दृष्टान्त लिखा है कि जैसे वृक्ष समुदाय ज्यो है सो वन है तैसें तो ईश्वर है और जैसे प्रत्येक ज्यो है सो वृक्ष है तैसें जीव है तो ये सिद्ध हुवा कि प्रत्येक जीवोंके जे अविद्या उपाधि तिनका समुदाय सो ईश्वरकी उपाधि है तो समुदाय ज्यो है सो प्रत्येक तैं भिन्न होवै नहीं तो ईश्वर प्रत्येक जीव रूप हुआ तो प्रत्येक जीव सर्वज्ञ होखेहीं चाहिये ॥ और देखो कि ये दोष वाचस्पतिके मतसँ नहीं है काहेतैं कि वाचस्पतिनैं तो अनन्त जीवों में अनन्त अज्ञान माने हैं और अनन्त अज्ञानों के कल्पित अनन्त ईश्वर माने हैं यातैं हमनैं इनकी अपेक्षातैं वाचस्पतिका मत उत्तम कहा है ॥ ज्यो कहा कि वनका ज्यो आकाश सो वनकी दृष्टि करिके वनाकाश कहावै है और वो ही आकाश प्रत्येक वृक्षकी दृष्टि करिके वृक्षाकाश कहावै है और वो ही आकाश वन और वृक्ष इनकी दृष्टि बिना केवल आकाश है तैसें ही ब्रह्म ज्यो है सो अविद्याकी दृष्टितैं जीव कहावै है और वोही ब्रह्म मायाकी दृष्टि करिके ईश्वर कहावै है और वो ही दोनोंकी दृष्टि बिना शुद्ध ब्रह्म कहावै है तो जैसे वनोपाधिक आकाश वनाकाश है तैसें अविद्या समष्टुपाधिक ब्रह्म ईश्वर है वो ईश्वर अविद्या समष्टिका प्रकाशक है यातैं उसकूँ सर्वज्ञ माने हैं और अविद्या व्यष्टुपाधिक ज्यो जीव सो अविद्याव्यष्टिका प्रकाशक है यातैं अल्पज्ञ है और ब्रह्म ज्यो है सो ईश्वर और जीव इनका परमार्थ स्वरूप है तो जीव और ईश्वर ये अविद्याके आश्रय हैं यातैं तो ब्रह्मकूँ अविद्याका आश्रय कहा है और ब्रह्म ज्यो है सो जीव और ईश्वर इनकूँ अपरिणै स्वरूप तैं जुदा दीखे नहीं यातैं अविद्याका विषय है और ईश्वरकूँ में ब्रह्म हूँ ये अखण्ड ज्ञान है यातैं ईश्वरकी दृष्टि सैं तो ब्रह्म के आवरण नहीं है और जीवकूँ में ब्रह्म हूँ ये ज्ञान है नहीं और सैं ब्रह्मकूँ नहीं जाखूँ हूँ ये ज्ञान है यातैं जीव अविद्याभिमानि है तो ये सिद्ध होगया कि ब्रह्माश्रित और ब्रह्मविषयक ज्यो अज्ञान ताका अभिमान जीवकूँ होय है ॥ तो हम कहैं हैं कि ये व्यवस्था तो हमनैं आज पर्यन्त नैं तो कोई अज्ञानादीके ग्रन्थ सैं देखी और नैं किसीके मुख तैं सुणीं तुमनैं किस ग्रन्थ सैं ये कल्पना देखी है सो कहे ॥

ज्यो कहे कि ये कल्पना तो सैनैं किई है तो हम कहैं हैं कि ये कल्पना परम उत्तम है और तुम परम बुद्धिमान् हो ज्यो ऐसी

कल्पना किई है ॥ अब तुम ही तुमारी कल्पनाका विचार करो देखो ज्यो तुमनें ये कही कि अविद्यासमष्टिका प्रकाशक हैं। तैं ईश्वर सर्वज्ञ है तो इससें ये सिद्ध होय है कि ब्रह्म हीं अविद्यासमष्टिकी कल्पना तैं ईश्वर है तो ये सिद्ध होय है कि वस्तुगत्या ब्रह्म तैं जुदा ईश्वर नहीं है और ज्यो तुमनें ये कही के अविद्याव्यपुपाधिक जीव है तो अविद्या व्यष्टि-की कल्पना तैं ब्रह्म हीं जीव है तो वस्तुगत्या ब्रह्म तैं जुदा जीव नहीं है और ज्यो ये कही कि ईश्वर और जीव ये अविद्याके आश्रय हैं यातैं ब्रह्मकूं अविद्याका आश्रय कहा है तो इससें ये सिद्ध होय है कि ब्रह्म तैं जुदे अलीक जे ईश्वर और जीव इन के आश्रित ज्यो अविद्या ताका आश्रय ब्रह्म है तो ये सिद्ध हुवा कि ब्रह्म ज्यो है सो वस्तुगत्या अविद्याका आ-श्रय नहीं है और ज्यो ये कही कि ब्रह्म ज्यो है सो जीव और ईश्वर इनकूं अपणों स्वरूपतैं जुदा दीखे नहीं यातैं अज्ञानका विषय है ॥ तो हन पूछें हैं कि ये अज्ञानकी विषयता किंरुपा अर्थात् अज्ञानका विषय है इनका अर्थ ये है कि ब्रह्म ज्यो है सो अपणां स्वरूप भूत ज्यो ज्ञान तातैं भिन्न ज्यो ज्ञान ताका विषय नहीं है अथवा अज्ञान करिकें ढका है ये अज्ञानका विषय है इस वाक्य का अर्थ है ॥ ज्यो कहे कि स्वरूपभूत ज्ञानतैं भिन्न ज्ञानका विषय नहीं है ये अज्ञानका विषय है इसका अर्थ है तो हन कहें हैं कि इस कथन तैं तो अज्ञानविषयता स्वप्रकाशरुपा सिद्ध होय है सोही हन कहें हैं तो ब्रह्मकूं अज्ञान करिकें आवृत मानणां असङ्गत हुवा तो अ-ज्ञानका मानणां व्यर्थ है ॥

और ज्यो ये कहे कि अज्ञान करिकें ढका ये अज्ञानविषय इसका अर्थ है तो हन पूछें हैं कि अज्ञान अन्य में रह करिकें उससें अन्यका आवरण करै है अथवा जिसमें रहै उसका आवरण करै है अथवा अपणां आ-श्रय और अपणों आश्रय तैं ज्यो अन्य इन दोनोंका आवरण करै है ज्यो कहे कि अन्य में रह करिकें उससें अन्यका आवरण करै है तो हन कहें हैं कि अज्ञानयादी ऐसें मानें हैं कि अज्ञान ज्यो है सो ब्रह्म में रहै है और ब्रह्मकूं हीं विषय करै है ये कथन असङ्गत हुवा ॥ और ज्यो ये कहे कि जिसमें रहै उसका आवरण करै है तो हन कहें हैं कि में शब्दका अर्थ ज्यो जीव तिसका बी अविद्या तैं आदरण होणां चाहिये काहेतैं कि में अज्ञानी हूं ये प्रतीति होय है तो इस प्रतीतिके विषय अज्ञान और में

शब्द का अर्थ जीव ये दोनूँ हैं तिनमें अज्ञान तो विशेषण है और मैं शब्द का अर्थ विशेष्य है तो विशेषण ज्यो है सो विशेष्य मैं रहै है ये नियम है यातैं अविद्या करिकैं तुमारा मान्याँ ज्यो जीव तिसका आवरण होणाँहीं चाहिये ॥ ज्यो कहे कि ये तो केवल अविद्याका अभिमानी है अविद्याका आश्रय तो ब्रह्म है यातैं अविद्या करिकैं जीवका आवरण नहीं होय है जैसे राजापणाँका ज्यो अभिमानी तिसमें प्रजादण्डादिक जे राजापणें के कार्य ते नहीं होय हैं तो हम कहैं हैं कि आत्मज्ञान करिकैं जीवका ब्रह्म होणाँ मानैं हैं सो असङ्गत हुवा काहेतैं कि जैसे राजापणेंका अभिमान विवेकमें मिटजाय तो पुरुष राजा नहीं हो जाय है ॥ ज्यो कहे कि पुरुष और राजा ये तो परस्पर भिन्न हैं यातैं राजापणेंका अभिमान मिटैं पुरुष ज्यो है सो राजा नहीं होय है और जीव तो वस्तुगत्या ब्रह्महीं है यातैं आत्मज्ञान करिकैं जीवका ब्रह्म होणाँ असङ्गत नहीं तो हम कहैं हैं कि जीव ज्यो है सो वस्तुगत्या ब्रह्म है तो अज्ञान वादी ब्रह्ममें अज्ञान और अज्ञानकी विषयता इनकूँ मानैं हैं तो जीव मैं वी ये दोनूँ मानों ज्यो जीवमें अज्ञान और अज्ञानकी विषयता मानी तो अज्ञान जिसमें रहै उसका आवरण करै है तो जीवका आवरण होणाँहीं चाहिये ॥

ज्यो कहे कि जीवमें अविद्याका किया आवरण है याही तैं मैं ब्रह्म हूँ ऐसैं जीवकूँ ज्ञान नहीं है तो हम पूछैं हैं तुम ब्रह्म किसकूँ कहे हो अर्थात् तुम ब्रह्मका स्वरूप कहा मानोहो ज्यो कहे कि हम ब्रह्मका स्वरूप सत् चित् और आनन्द मानैं हैं तो हम पूछैं हैं तुमहीं कहे मैं असत् जड दुःखहूँ ये प्रतीति तुमकूँ होवै है अथवा नहीं तो तुमकूँ कहणाँहीं पड़ेगा कि ये प्रतीति तो भोक्कूँ होवै नहीं परन्तु मैं सत् चित् आनन्द हूँ ये प्रतीति वी होवै नहीं तो हम पूछैं हैं स्वरूपभूत ज्यो अनुभव तातैं भिन्न ज्यो अनुभव ताका विषय मैं सच्चिदानन्द नहीं हूँ ये मैं सत् चित् आनन्द हूँ ये प्रतीति होवै नहीं इस वाक्यका अर्थ है अथवा स्वरूप भूत ज्यो अनुभव ताका विषय मैं सच्चिदानन्द नहीं हूँ ये मैं सत् चित् आनन्द हूँ ये प्रतीति होवै नहीं इस वाक्यका अर्थ है ज्यो कहे कि स्वरूपभूत अनुभव तैं भिन्न अनुभवका विषय मैं सच्चिदानन्द नहीं हूँ ये इस वाक्यका अर्थ है तो हम पूछैं हैं स्वरूपभूत अनुभवतैं भिन्न अनुभव मानि करिकैं

उसकी विषयताका निषेध अपणों सच्चिदानन्द रूपमें करो हो अथवा स्वरूपभूत अनुभवतैं भिन्न अनुभव नहीं मानि करिकें उस अनुभवकी विषयताका निषेध अपणों सच्चिदानन्दरूप में करो हो। उयो कहोकि भिन्न अनुभव मानि करिकें उसकी विषयताका निषेध अपणों स्वरूपमें करें हैं तो हम पूछें हैं ये अनुभव उयो तुम जानों हो सो ब्रह्मरूप अनुभव है अथवा ब्रह्म तैं विलक्षण है ज्यो कहोकि स्वरूपभूत अनुभव तैं भिन्न मान्यां हुवा अनुभव ब्रह्मरूप है तो हम कहें हैं कि

अयमारमा ब्रह्म ॥

ये महा वाक्य उयो आत्माकूँ ब्रह्मरूप वर्णन करैहै तो स्वरूपभूत अनुभव तैं भिन्न अनुभव मानणां अभङ्गत है॥ उयो कहो कि विलक्षण है तो हम कहें हैं कि स्वरूप भूत अनुभव तैं भिन्न और ब्रह्मतैं विलक्षण तो अनुभव वेदमें कहाँ बी वर्णन किया नहीं यातैं ये तुमारा मान्यां हुवा अनुभव तो अलीक है॥ ज्यो कहो कि स्वरूपभूत अनुभव तैं भिन्न अनुभव नहीं मानि करिकें अनुभव की विषयताका अपणों में निषेध करें हैं तो हम कहें हैं किये कयनतो बहुत ही ठीक है काहेतैं कि स्वरूपभूत अनुभवतैं भिन्न कोई अनुभव नहीं है यातैं अपणां सच्चिदानन्दरूप अन्य अनुभवका विषय नहीं है ये ही हम कहें हैं ॥ उयो कहो कि स्वरूपभूत ज्यो अनुभव ताका विषयमें सच्चिदानन्द नहीं हूँ ये मैं सत् चित् आनन्द हूँ ये प्रतीति होवै नहीं इस वाक्यका अर्थ है तो हम पूछें हैं तुम सत् चित् आनन्द हो अथवा नहीं उयो कहो कि मैं सत् चित् आनन्द नहीं हूँ तो तुमारे कयन तैं ये सिद्ध होय है कि मैं असत् जड दुःख हूँ सो कहो तुम असत् जड दुःख हो अथवा नहीं तो तुम ये ही कहोगे कि मैं असत् जड दुःख नहीं हूँ तो ये सिद्ध हो गया कि मैं सत् चित् आनन्द हूँ ये तुमकूँ अनुभव है ॥ उयो कहो कि जैसे घट पट आदि पदार्थ जाखें जाय हैं तैसैं ये सच्चिदानन्द जाण्यां जावै नहीं तो हम कहें हैं कि

विज्ञातारमरे केन विजानीयात् ॥

ये श्रुति है इसका अर्थ ये है कि आखेंबे वालेकूँ किससैं जाणै तो इसका तात्पर्य ये है कि इसके जाखें में अन्य साधन नहीं है अर्थात् ये आप सैं ही जाण्यां जाय है यातैं ही

विज्ञातम विज्ञानताम् ॥

ये श्रुति वाक्य इसका अज्ञातता करिके ज्ञान वर्णन करे है सो ये अज्ञातता स्वप्रकाशतारूपा है काहे तैं कि वृत्तिरूप ज्यो ज्ञान ताके विषयकू तो लोक में ज्ञात कहैं हैं और वृत्तिरूपज्ञानका विषय नहीं होय तिसकू अज्ञात कहैं हैं सो ये आत्मा वृत्तिरूपज्ञानका विषय नहीं अर्थात् वृत्तिरूप ज्ञान इसका विषय है यातैं अज्ञात है और मैं असत् जड दुःख हूँ ये प्रतीति होवै नहीं यातैं सच्चिदानन्द रूप करिके सर्व कै ज्ञात है यातैं जीव मैं अज्ञानका किया आवरण मान्याँ से असिद्ध हुवा तो अज्ञान जिस मैं रहे उस मैं आवरण करे है ऐसैं मानणाँ असङ्गत हुवा ॥

और ज्यो कहे कि अज्ञान ज्यो है सो अपणें आश्रय और अपणें आश्रय तैं ज्यो अन्य इन दोनूँका आवरण करे है तो हम कहैं हैं कि ये कथन तो सर्वथा असङ्गत है काहेतैं कि ज्यो अज्ञान वादियोँका मान्याँ अज्ञान अपणें आश्रयका और अपणें आश्रय तैं ज्यो अन्य इन दोनूँका आवरण करता तो परमात्मा और जीव और जगत् इनमें तैं कुछ बी प्रतीत नहीं होता यातैं आवरण सिद्ध नहीं होणें तैं आवरणका हेतु अज्ञान मानणाँ सर्वथा असङ्गत है ॥ अब कहे तुमनैं ज्यो पूर्व ये कही कि ब्रह्म ज्यो है सो जीव और ईश्वर इनकू अपणें स्वरूप तैं जुदा दीखे नहीं यातैं अविद्याका विषय है ये कथन असङ्गत हुवा अथवा नहीं जिसकू तुम नैं अविद्या मानीं सो तो स्वप्रकाशतारूपा भई काहेतैं कि तुम अज्ञातताकू अज्ञान कहे हो और अविद्या ज्यो है सो अज्ञानका पर्याय है तो अविद्या अज्ञान हीं है अब ज्यो परमात्मरूप सक्षी मैं अज्ञातता स्वप्रकाशता रूपा भई तो ज्ञाततारूपा हुई ज्यो अज्ञातता ज्ञाततारूपा भई तो ज्ञानरूपा भई तो ज्ञान ज्यो है सो परमात्म रूप है तो अज्ञातता परमात्म रूपा भई तो अज्ञातता नाम अज्ञानका है और अविद्या ज्यो है सो अज्ञान का पर्याय है तो अविद्या परमात्मरूपा भई तो अविद्याकू तमकी तरहें आवरण करेँका स्वभाव वाली मानीं से मानणाँ असङ्गत ही है ।

और ज्यो ये कही कि ईश्वरकू मैं ब्रह्म हूँ ये असंख्य ज्ञान है और जीवकू मैं ब्रह्म हूँ ये ज्ञान है नहीं और मैं ब्रह्मकू नहीं जाणूँ हूँ ये ज्ञान है यातैं जीव अविद्याभिमानि है तो हम पूछें हैं कि तुम जीव समष्टिकू हौं ईश्वर मानों हो अथवा जीव समष्टि तैं विलक्षण ईश्वर मानों हो ।

उयो कहे कि जीव समष्टि उयो है सो ईश्वर है तो हम पूछें हैं कि जीव समष्टि उयो है सो ईश्वर है तो जीवसमष्टिकूँ सर्वज्ञमानेंगे उयो जीव समष्टिकूँ सर्वज्ञ मानी तो ये सर्वज्ञता कहा है अर्थात् प्रत्येक जीव में तो सर्वज्ञता नहीं है ये अनुभवसिद्ध है परन्तु जीवसमष्टि में सर्वज्ञता हो सके है जैसे एक एक शास्त्र के पढे भये छै पुरुष हैं तहाँ प्रत्येक पुरुष षट्शास्त्र-ज्ञ नहीं है तो वी षट्समुदाय ज्यो है सो षट्शास्त्रज्ञ कहावेहै तैसेहीं सर्व-ज्ञता ईश्वर में है ऐसे मानों हो अथवा ये सर्वज्ञाता कोई विलक्षण है सो कहो ज्यो कहे कि जैसे छै पुरुषों में षट्शास्त्रज्ञता है तैसे ही जीवसम-ष्टिरूप ज्यो परमेश्वर तानें सर्वज्ञता है तो हम कहें हैं कि धन्य हैं अज्ञा-नवादी जे मूर्खमण्डलकूँ परमेश्वर मानें हैं अजी विचार तो करो एक ही मूर्ख अनन्त अनर्थोंका हेतु होय है तो मूर्खमण्डलरूप ईश्वर कितने अन-र्थोंका हेतु होगा ऐसा परमेश्वर मानणेंका दण्ड इनकूँ ये ही है कि ये पूर्व ज्यो स्वप्रकाशतारूपा अज्ञातता ब्रह्मरूपा अनुभवतैं सिद्ध भई सो इनकूँ इनके कल्पित अज्ञानरूप करिकें प्रतीत रहैगी यातैं जीवन्मुक्तिका आनन्द इनकूँ आजन्म होवे नहीं ॥ ज्यो कहे कि ईश्वर में ज्यो सर्वज्ञता है सो विलक्षण है तो हम कहें हैं कि मायाकी वृत्तिरूप कहागे माया ज्यो है सो अविद्यासमष्टिरूप मानी हो तो अविद्यासमष्टिकी वृत्तिरूपा ही होगी ईश्वरकी सर्वज्ञता तो पूर्व कही सर्वज्ञतातैं ये सर्वज्ञता विलक्षण न भई किन्तु तद्रूप ही भई ॥ उयो कहे कि ईश्वरके उपाधि तो माया है सो शुद्ध सत्वप्रधाना है और जीवके उपाधि अविद्या है सो मलिनसत्वप्रधाना है माया में ज्यो आभास सो तो ईश्वर है और अविद्या में उयो आभास सो जीव है वो शुद्धसत्वप्रधाना माया ईश्वरकी उपाधि है तो उस उपाधिकी शुद्धतातैं ईश्वर सर्वज्ञ है और मलिनसत्वप्रधाना अविद्या जीवकी उपाधि है तो उस उपाधिकी मलिनतातैं जीव असंपन्न है तो ईश्वर में ज्यो सर्व-ज्ञता है सो शुद्धसत्वप्रधाना ज्यो माया ताकी वृत्तिरूपा है यातैं पूर्व कही उयो सर्वज्ञता तातैं विलक्षण है और माया और अविद्या इन में सत्वकी शुद्धि और अशुद्धि इन करिकें हाँ भेद है और वस्तुगत्या ये दोनूँ एक ही हैं प्रत्येक अंशकी दृष्टितैं इसकूँ अविद्यावादी अविद्या मानें हैं और अंशसमु-दाय की दृष्टितैं माया मानें हैं ॥ तो हम कहें हैं कि देखो तुम इनके कथन-का विचार तो करो प्रत्येक अंश मलिन होय तो उनका समुदाय शुद्ध कैसे

हो सकै जैसे घट के प्रत्येक अवयव मलिन होवैं तो सनका समुदाय उयो घट से शुद्ध नहीं होय है इसकी व्यवस्था विचारसागरमें अथवा वृत्तिप्रभाकरमें सङ्ग्रही में कहा लिखी है सो कहे ॥ ज्यो कहो कि इसका विचार तो इन ग्रन्थों में कहाँ देखा नहीं ओर ये बी निश्चय है कि अन्य ग्रन्थों में बी ये विचार नहीं है उयो अन्य ग्रन्थों में ये विचार होता तो निश्चलदासजी अवश्य लिखते तो हम पूछैं हैं तुम ही कल्पना करिके इस विषय में कुछ कहो ॥

उयो कहो कि

ईश्वरासिद्धेः॥

ये साङ्ख्यसूत्र है इसका अर्थ ये है कि ईश्वर कोई बी युक्ति तैं सिद्ध नहीं है अर्थात् श्रुतिसिद्ध है यातैं में इस विषय में कल्पना कर सकूँ नहीं केवल वेद के कथन तैं ईश्वरकूँ जानूँ हूँ तो हम कहैं हैं कि ये तो हमारे बी संगत है काहे तैं कि ।

**यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते येन जातानि
जीवन्ति यत्प्रयन्त्यभिसम्ब्रिजन्ति तद्ब्रह्म तद्वि-
जिज्ञासस्व ॥**

ये श्रुति है इसका अर्थ ये है कि जिस सैं ये भूत पैदा होय हैं ओर पैदा हुये जिससैं जीवैं हैं ओर जाते हुये जिस में प्रवेश करजाय हैं सो ब्रह्म है तू उसकूँ जाणवेकी इच्छा करि तो इससैं ये सिद्ध होय है कि सच्चिदानन्दरूप ब्रह्महीं ईश्वर है अविद्यावादियेँका कल्पित अविद्यासम-ष्टुपाधिक होणैं तैं मूर्खमण्डलरूप ईश्वर ज्यो है सो तो अलीक है ॥ ओर उयो ये कहे कि अविद्यावादी तो अविद्याकूँ जीव ओर ईश्वर इनकी बी कारण मानैं हैं तो हम कहैं हैं कि

ईक्षतेर्नाशब्दम् ॥

ये ब्रह्मसूत्र है इसका अर्थ ये है कि अशब्द उयो प्रकृति से कारण नहीं है काहेतैं कि वेदमें कारणका ईक्षण धर्म अवरण किया है सो ईक्षण नाम ज्ञानका है तो इस व्यास भगवानके वाक्यसैं प्रकृतिमें कारणपर

का निषेध उघो है सो स्पष्ट है यातैं प्रकृतिक्क कारण मानशाँ असङ्गत है ॥
ज्यो कहेो कि कारणका इक्षण धर्म किस श्रुतिमें है तो हम कहैं हैं कि

स ईक्षत लोकान्नु सृजा ॥

ये ऐतरेयोपनिषद्की श्रुति है इसका अर्थ ये है कि वो देखता हुआ
लोकोंक्क रचयेंकी इच्छा करिकैं तो देखणाँ ये ईक्षणका अर्थ है सो ये ईक्षण
साक्षीरूप ही है यातैं अपणैं स्वरूपतैं भिन्न ईश्वर नहीं है ॥ ज्यो कहेोकि
ईश्वर तो जगत्का कर्ता है साक्षीक्क कर्ता मानशाँ में प्रमाण कहा है तो
हम कहैं हैं कि

य एष सुसेषु जागर्ति कामं कामं पुरुषो निर्मि-

माणः तदेव शुक्रं तद्ब्रह्म तदेवामृतमुच्यते ॥

ये कठोपनिषद्की श्रुति है इसका अर्थ ये है कि सूते जे हैं तिनमें
ज्यो ये पुरुष जागै है सो बिषयोंका पैदा करयें वाला है सो ही शुद्ध है सो
ही ब्रह्म है सो ही अविनाशी है तो अज्ञानवादी कर्ताक्क ईश्वर कहैं हैं ओर
श्रुति इस साक्षी परमात्माक्क बिषयोंका पैदा करयें वाला कहै है तो ये ही
ईश्वर है ओर इसक्क हौं श्रुति शुद्ध कहै है ओर ब्रह्म कहै है तो इसमें
अविद्या नहीं है यातैं ब्रह्म अथवा ईश्वर इससैं भिन्न मानैं तो असी-
क है ॥

ज्यो कहेोकि शुद्ध चैतन्य में कर्तापणाँ कैसैं हो सकै तो हम पूछैं
हैं जड ज्यो माया तामैं कर्तापणाँ कैसैं होसकै ज्यो कहेोकि शुद्ध चैतन्य
के प्रकाशसैं युक्त ज्यो माया तामैं कर्तापणाँ अज्ञानवादी मानैं हैं तो हम
कहैं हैं कि जिसके प्रकाशका ये प्रभाव है कि जिससैं प्रकाशित अविद्या जड
है तो वो करयें कूँ समर्थ होय है उसका प्रभाव ये नहीं कि जिससैं सृष्टि
होय तो बड़ा ही आश्चर्य है ॥

अब कहेो ईश्वरक्क में ब्रह्म हूँ ये असखंड ज्ञान है अथवा ईश्वर अख-
ण्ड ज्ञानरूप है ज्यो कहेोकि आपके किये निर्णय तैं असखंड ज्ञानरूप ईश्वर
श्रुतिसिद्ध हुआ परन्तु अविद्यावादी ऐसैं कहैं हैं कि

एको देवः सर्वभूतेषु गूढः सर्वव्यापी सर्वभूता-
न्तरात्मा कर्माध्यक्षः सर्वभूताधिवासः साक्षी चैताः
केवलो निर्गुणश्च ॥

ये श्रुति है इसका अर्थ ये है कि स्वप्रकाश परमात्मा एक ही सर्व भूतों में गूढ है अर्थात् गुप्त है सर्व में व्यापक है सर्व भूतों का अन्तरात्मा है कर्म का अध्यक्ष है अर्थात् साधक है सर्व भूतों का आधार है साक्षी है ज्ञानरूप है केवल है निर्गुण है तो ये श्रुति शुद्ध ब्रह्मका प्रतिपादन करे है और दूसरी श्रुति ये है कि

एक एवं हि भूतात्मा भूते भूते व्यवस्थितः

एकधा बहुधा चैव दृश्यते जलचन्द्रवत् ॥

इसका अर्थ ये है कि सर्व भूतों का आत्मा एक ही है सर्व भूतों में स्थित है जल में चन्द्रमा की तरह एक प्रकार करिकें और बहुत प्रकार करिकें दीखे है तो प्रथम श्रुति में निर्गुणपरमात्मा का गूढ ये विशेषण है और गूढ शब्द का अर्थ है गुप्त तो ब्रह्म में आवरण सिद्ध होगया और दूसरी श्रुति में जलचन्द्र के दृष्टान्त करिकें ब्रह्म का एक प्रकार करिकें और बहुत प्रकार करिकें दीखणाँ वर्णन किया है तो ब्रह्म ज्ञानरूप है और साक्षी है अर्थात् ब्रह्म जगो है सो द्रष्टा है दृश्य नहीं है और दूसरी श्रुति में एक प्रकार करिकें और बहुत प्रकार करिकें ब्रह्म का दीखणाँ वर्णन किया है तो अन्य प्रकार करिकें तो ब्रह्म का दीखणाँ वर्णन सके नहीं यातें जीव और ईश्वर जे हैं ते ब्रह्म के आभास हैं जैसे जल में चन्द्रमा का आभास होय है जगो कहे कि यहाँ जल की तरह कोन है तो हम कहें हैं कि एक तो श्रुति ये है कि

अजामेकां लोहितगुल्लुकृष्णाम् बह्वीः प्रजाः

सृजमानाम् ॥

और दूसरी श्रुति ये है कि

इन्द्रोमायाभिः पुरुरूप ईयते ॥

तो प्रथम श्रुति में तो माया का वाचक अजा शब्द है तहाँ एक वचन है और दूसरी श्रुति में

मायाभिः ॥

यहाँ बहु वचन है तो माया के अंशों की दृष्टि करिकें तो बहु वचन है और अंशीरूप जगो माया ताकी दृष्टि एक वचन है ये जगो माया से

जलकी तरह है तो अंशोरूप जो माया से तो समुद्रकी तरह है और अंशोरूप जो माया से तरङ्गोंकी तरह है और जैसे समुद्र एक है तैसे तो अंशोरूप माया एक है और जैसे तरङ्ग बहुत हैं तैसे अंशोरूप माया बहुत हैं उसको ही अविद्या कहें हैं उस माया में जो आभास है सो तो ईश्वर है और अविद्या में आभास जीव है और माया जोर अविद्या ये अनादि हैं ईश्वर और जीव आभासरूप हैं और मायाकल्पित हैं यामें और माया और अविद्या ये स्वतः सिद्ध हैं यामें ये श्रुति प्रमाण है कि

जीवेशावाभासेन करोति माया चाविद्या च

स्वयमेव भवति ॥

इसका अर्थ ये है कि जीव और ईश्वर इनको आभास करिके करे है और माया और अविद्या ये आप ही होय हैं तो ये सिद्ध हुवा कि सच्चिदानन्दरूप ब्रह्म अविद्या करिके आवृत है सो अविद्या अनादि है और जीव और ईश्वर अविद्या कल्पित हैं ।

तो हम कहें हैं कि आवरण तो अज्ञातरूप है सो तो ब्रह्मरूप सिद्ध भई है यातें ब्रह्म जो है सो गुप्त है इसका तात्पर्य तो ये है कि ब्रह्म जो है सो किसीसे भी प्रकाशित नहीं है अर्थात् सर्वका प्रकाशक है और अविद्याको श्रुति अनादि सिद्ध बतावे है तो देखो विचार करो ब्रह्ममें स्वप्रकाशता अनादि सिद्ध है और जो श्रुति जीव और ईश्वर इनको अविद्या कल्पित बतावे है तो ब्रह्मरूप बतावे है जैसे सुवर्ण जो है ता करिके कल्पित भूषण सुवर्ण ही होय है यातें ही बहुत श्रुतियों जीव और ईश्वर इनको ब्रह्म वर्णन करे हैं ॥ अजी देखो श्रुतिमें जीव और ईश्वर इनको जो आभास कहे तो जीव और ईश्वर नहीं हैं ये सिद्ध होय है काहेतें कि जैसे न्याय में आभास हेतु हेतु नहीं है तैसे आभास जीव ईश्वर जे हैं ते जीव ईश्वर नहीं हैं जैसे सत् हेतु जो है सो हेतु है तैसे सत् जीव ईश्वर जे हैं ते जीव ईश्वर हैं देखो अज्ञानवादी जीव ईश्वरको आभास कहें हैं वे ही इनको अविद्याकल्पित मानि करिके निन्द्या कहें हैं ।

अजी तुम अविद्यावादियोंके ग्रन्थोंको तो देखो कोई तो जीव ईश्वर इनको आभास मानि करिके निन्द्या कहें हैं और कोई आभास शब्दका अर्थ प्रतियोग मानि करिके जीव और ईश्वर इनको तो सच्चिदानन्द रूप ही कहें

हैं और विश्वत्व प्रतिविश्वत्व जे धर्म तिनकूँ कल्पित भानि करिकें
मिथ्या कहैं हैं और कोई ऐसैं कहैं हैं कि निरवयवका प्रतिविश्व होवै
नहीं यातैं जैसैं महाकाश में गृहाकाश और घटाकाश ये कल्पित हैं तैसैं
ईश्वर और जीव ये कल्पित हैं और कोई ये कहै है कि अविद्या सैं ब्रह्म
हीं एक जीव है जैसैं कुन्तीका पुत्र कर्णहीं राधाका पुत्र हुवा है और
जो जीव हुवा उयो ब्रह्म उसनैं हीं ईश्वर और जीव ये कल्पित किये हैं जै-
सैं निद्रामें पुरुष ईश्वरकूँ तथा अनन्त जीवोंकूँ कल्पित करै है तो स्वप्न में
कल्पित ईश्वर तथा जीव ये जैसैं ईश्वराभास और जीवाभास हैं तैसैं हीं आ-
भास ईश्वर जीव हैं ॥ अब विचार करिकें देखो उयो ईश्वर और जीव ब्रह्म-
तैं भिन्न कुछ होते तो ये आपस में विवाद नहीं करते परन्तु ये आपस में
विवाद करिकें अपणैं अपणैं मत सिद्ध किये चाहैं हैं यातैं ये सिद्ध होय है
कि इननैं हीं अण हुये जीव ईश्वर कल्पित किये हैं ॥

और ज्यो गं कही कि जीवकूँ में ब्रह्महूँ ये ज्ञान नहीं है और में
ब्रह्मकूँ नहीं जाखूँ हूँ ये ज्ञान है यातैं जीव अविद्याभिमानी है तो इसका
समाधान हम पूर्व करि आये हैं यहाँ इस प्रश्नका उत्तर देणैं उचित नहीं ॥
अब कहे ब्रह्माश्रित और ब्रह्मविषयक अज्ञानका जीवकूँ अभिमान होय
है ये कथन असङ्गत हुवा अथवा नहीं उयो कहे कि युक्ति और अनुभवतैं
अज्ञानका मानणैं असङ्गत हुवा परन्तु

असुर्या नाम ते लोका अन्धे न तमसा वृताः

तांस्ते प्रेत्याभिगच्छन्ति ये के चात्महनो जनाः ॥

ये ईशावास्य उपनिषद् की श्रुति है इसका अर्थ ये है कि असुरोंके जे
वे लोक हैं ते अन्ध तम करिकें आवृत्त हैं शरीर त्यागि करिकें वे पुरुष तहाँ
जाय हैं जे आत्म हन हैं और कठोपनिषद्की ये श्रुति है कि

अविद्यायामन्तरे वर्त्तमानाः स्वयं धीराः पण्डि-

तम्मन्यमानाः दन्द्रम्यमानाः परियन्ति मूढा अन्धेनैव

नीयमाना यथान्धाः ॥

इस का अर्थ ये है कि अविद्याके सध्य में वर्त्तमान और आप हम धीरे
हैं हम पण्डित हैं ऐसैं अभिमान करैं वे अत्यन्त कुटिल और अनेक प्रकार
की ज्यो गति ताकूँ प्राप्त होते हुये दुःखो करिकें व्याप्त होय हैं जैसैं अन्ध के

आश्रय तैं चले अन्व और इसही उपनिषद्की ये दोय श्रुतियाँ हैं कि

इन्द्रियेभ्यः परा ह्यर्था अर्थेभ्यश्च परं मनः

मनसश्च परा बुद्धिर्वृद्धेरात्मा महान् परः ॥१॥

महतः परमव्यक्तमव्यक्तात्पुरुषः परः

पुरुषान्न परं किञ्चित्सा काष्ठा सा परा गतिः ॥ २ ॥

इनका अर्थ ये है कि इन्द्रियोंतैं सूक्ष्म अर्थ हैं अर्थात् इन्द्रियोंके आरम्भक भूत हैं और उनतैं सूक्ष्म मनका आरम्भक भूत है और मनतैं सूक्ष्म बुद्धिका आरम्भक भूत है और बुद्धितैं सूक्ष्म महत्तत्त्व है १ और महत्तत्त्व तैं सूक्ष्म अव्यक्त है और अव्यक्त तैं अति सूक्ष्म पुरुष है और पुरुषतैं सूक्ष्म कुछ नदी है वहाँ सूक्ष्मताकी समाप्ति है सोही परम गति है २ ऐसैहीं बहुत श्रुतियाँ करिकैं अविद्या सिद्ध होय है यातैं अविद्यावादी अविद्या मानैं हैं ॥ तो हन कहैं हैं कि पूर्ब कही दोय श्रुतियाँ तो अविद्यावादी और ज्यो इनका विश्वास करैं हैं उनका महिमा वर्णन करैं हैं देखो

असुर्या नाम ॥

इस श्रुति के व्याख्यान में भाष्यकार ऐसैं लिखैं हैं कि

आत्मानं घ्नन्ति ते आत्महनः के ते अविद्वांसः

कथं ते आत्मानं नित्यं हिंसन्ति अविद्यादोषेण विद्य-

मानस्यात्मनस्तिरष्करणात् विद्यमानस्यात्मनो यत्का-

यं फलमजरामरत्वादि सम्बेदनादि तद्धि तस्यैव तिरो-

भूतं भवति ॥

इसका अर्थ ये है कि आत्माका नाश करैं ते आत्महन हैं कोन हैं वे अविद्वान् कैसैं वे नित्य आत्माका नाश करैं हैं अविद्यारूप दोष करिकैं विद्यमान अर्थात् स्वप्रकाशता करिकैं सर्वकै प्रकाशमान ऐसा ज्यो आत्मा ताके तिरष्कार करणें तैं इसका अर्थ आनन्दगिरि ऐसैं करैं हैं कि जैसैं कोई पुरुष शुद्ध है उसके मिथ्याभिधाय ज्यो है सो शस्त्र बध है तैसैहीं आत्मा में अविद्या आनि करिकैं पापीपणकी कल्पना ज्यो है सो हिंसाही है विद्यः

मान उयो आत्मा ताका कार्य फल अजर अमरपणाँकूँ आदि लेकें अथवा सन्वेदनकूँ आदि लेकें सो उसके ही आवृत होय है ॥ ज्यो कहे कि इस कथनतैं तो अविद्यावादियोंकी निन्दा प्रतीत होय है ये महिमा कैसैं तो हम कहैं हैं कि सच्चिदानन्दरूप परमात्मानें ज्यो वे कर्मफल अथवा जन्म-रूप लोकोंकी रचना किई उन लोकोंकूँ वे पुरुष जाय हैं उयो ये अविद्यावादी न होतें तो परमात्माकी किई लोकरचना व्यर्थ होती यातैं परमात्माकी लोक रचनाकूँ सफल करणैकूँ इनका यत्न है तो परमात्माके उपकारक होणैं तैं ये महिमा ही है ये इनकी निन्दा नहीं है ये तो प्रथम श्रुति-का तात्पर्य है ॥ ओर द्वितीय श्रुतिमें इन अविद्यावादियोंका सङ्ग करणें वाले जे पुरुष तिनकी गति होय है सो स्पष्ट है ॥ ओर

इन्द्रियेभ्यः ॥

इत्यादिक जे श्रुति इनमें अव्यक्त शब्द है तिसका अर्थ भाष्यकार ये करैं हैं कि

अव्यक्तं सर्वस्य जगतो बीजभूतम् ॥

इसका तात्पर्य आनन्दगिरि ऐसैं वर्णन करैं हैं कि भावी उयो बटवृक्ष उसकूँ पैदा करणेंकी ज्यो शक्ति उस शक्तियाला उयो बटबीज सो अपणैं शक्ति करिकें सद्द्वितीय नहीं है तैसैं हीं ब्रह्म ज्यो है सो बी साया शक्ति करिकें सद्द्वितीय नहीं है सत्त्वादिरूप करिकें इसका निरूपण करै तो इसका स्वरूप फुल नहीं है यातैं इसकूँ अव्यक्त कही है अव्यक्तशब्दतैं बी अद्वैतकी विरोधिनी नहीं है सर्व प्रपञ्चका कारण अव्यक्त है वो परमात्मा कै अधीन है यातैं उपचार करिकें परमात्मा कारण है अव्यक्तकी तरहें वि-कारीपणाँ करिकें कारण नहीं है अनादि है यातैं अव्यक्त परतन्त्र है उसतैं भिन्न मानणें भैं प्रमाण नहीं है आत्मसत्तासैं हीं सत्तावान् है तो विवेक दू-ष्टितैं विचार करो तो भाष्यकार सायाकूँ ब्रह्मरूपा ही मानैं हैं आनन्दगिरिके व्याख्यानतैं ये अर्थ स्पष्ट प्रतीत होय है देखो आनन्दगिरिनैं उयो ये कही कि ब्रह्म उयो है सो साया शक्ति करिकें सद्द्वितीय नहीं है ॥ तो विचार करो कि आपतैं ही आप सद्द्वितीय नहीं हेऽय है अर्थात् आपतैं ही आप भिन्न नहीं होय है आपतैं किञ्चित् बी विलक्षण होय कोई पदार्थ तब ही भेदकी कल्पना किई जाय है अब उयो साया शक्ति करिकें ब्रह्म सद्द्वितीय

नहीं है तो माया ब्रह्मतै बिलक्षण नहीं ये भाष्यकारका अभिप्राय सिद्ध होय है ॥ ज्यो कहे कि आनन्दगिरि बटवीजके दृष्टान्ततै ये कहै है कि जैसे वीजमें बटनिर्माणशक्ति है तैसें तो अव्यक्त है ओर जैसे वीज है तैसें ब्रह्म है तो यद्यपि शक्ति ज्यो है सो वीजतै भिन्न दीखै नहीं तो वो वीजतै भिन्न हीं है देखो वीज अणुमें स्वरूपतै वणां रहै है ओर वृक्ष निर्माणशक्ति नष्ट हो जाय है तब वीजतै वृक्ष होवै नहीं ओर जब वो शक्ति रहै है तब वृक्ष होवै है तो ये अर्थ सिद्ध हुवा कि शक्ति ज्यो है सो वीजतै बिलक्षण है ओर वीजमें रहै है ओर शक्तिका प्रत्यक्ष होवै नहीं किन्तु अनुमिति होवै है तो ब्रह्ममें अव्यक्तका मानणां सिद्ध हो गया ॥ तो हम कहैं हैं कि देखो आनन्दगिरिके व्याख्यानतै तो ब्रह्म ज्यो है सो वीज सिद्ध होय है ओर अव्यक्त ज्यो है सो ब्रह्मवीजकी शक्ति सिद्ध होय है ओर भाष्यकार अव्यक्तकूं वीज भूत कहैं हैं तो इसके तात्पर्यका विचार करणां चाहिये ॥ ज्यो इसका तात्पर्य विचारते हैं तो

बीजभूतम् ॥

इसका यौगिक अर्थ ये है कि अवीज ज्यो है सो वीज होय सो वीज भूत तो यहाँ वीज होगा ब्रह्म सो सत् है तो अवीज होगा अव्यक्त सो असत् होगा तो अवीजका वीज होणां ज्यो है सो असत्का सत् होणां है तो इस भाष्यकारके वचनतै तो ये सिद्ध होय है कि अव्यक्त ज्यो है सो असत् है अर्थात् नहीं है काहेतै कि असत् है इस कथनतै हीं असत्का सत् होणां सिद्ध होय है असत् नाम नहीं का है ओर है नाम सत्का है तो अव्यक्तका नहीं होणां सिद्ध होगया ।

ज्यो कहे कि

अव्यक्तं सर्वस्य जगतो बीजभूतम् ॥

ऐसें तो भाष्यकार बोले ओर

अव्यक्तं नास्ति ॥

ऐसें नहीं बोले इसका कारण कहा है

अव्यक्तं नास्ति ॥

इस कथनतै जैसे आपका कह्या तात्पर्य स्पष्ट मालुम होता तैसें

बीजभूतम् ॥

इस कथन तैं आपका कल्हा तात्पर्य स्पष्ट मालुम होवै नहीं तो हम कहैं हैं कि ये आत्मविद्याका उपदेश है यातैं ऐसा दृष्टान्त कहणाँ उचित तो नहीं है तथापि कल्हा अर्थ शिष्यके हृदय में जैसैं आरूढ होय तैसैं यत्न करणें में दोष नहीं यातैं हम कहैं हैं कि जैसैं विषयी पुरुषोंकूँ तरुणीके आवृत कुचमण्डलके दर्शन तैं चमत्कार होय है तैसैं अनावृत कुचमण्डलके दर्शन तैं चमत्कार होवै नहीं तैसैं हीं अस्पष्टार्थ वाक्य जैसैं विद्वज्जनों के हृदयमें चमत्कार करै है तैसैं स्पष्टार्थ वाक्य चमत्कार करै नहीं यातैं भाष्यकार

अव्यक्तं नास्ति ॥

ऐसैं नहीं बोले ओर

अव्यक्तं सर्वस्य जगतो बीजभूतम् ॥

ऐसैं बोले हैं ॥ ज्यो कहे कि

बीजभूतम् ॥

इसका अर्थ ये बी होय है कि

बीजम् भूतम् इति बीजभूतम् ॥

अर्थात् बीज होय सो बीज भूत तो हम कहैं हैं कि ऐसैं अर्थ करो तो बहुत ही उत्तम है काहेतैं कि आनन्दगिरिनैं बीज तो मान्याँ है ब्रह्म-
कूँ ओर शक्ति मान्याँ है अव्यक्तकूँ अब ज्यो

बीजभूतम् ॥

इसका अर्थ ये हुवा कि बीज होय सो बीजभूत तो अव्यक्त ज्यो है सो ब्रह्मरूप सिद्ध होगया ॥ ओर ज्यो आनन्दगिरिनैं ये कही कि सत्त्वादिरूप करिकैं इसका निरूपण करै तो इसका स्वरूप कुछ नहीं है तो इस कथनतैं ये सिद्ध होय है कि सच्चिदानन्दरूप परमात्मातैं विलक्षण इसका स्वरूप कुछ होय तो इसका स्वरूप निरूपण किया जाय यातैं बीं ये ब्रह्मरूप हीं सिद्ध होय है ॥ ओर ज्यो आनन्दगिरिनैं ये कही कि सर्व प्रपञ्चका कारण अव्यक्त है वो परमात्माकै आधीन है यातैं उपचार करिकैं परमात्मा कारण है अव्यक्तकी तरहैं विकारीपणाँ करिकैं कारण नहीं है तो यातैं ये सिद्ध होय है कि परमात्माकै विकारीपणाँका दोष कोई नहीं लगावै यातैं अव्यक्तकी कल्पना है ॥ ओर ज्यो आनन्दगिरिनैं ये कही कि अनादि होणें तैं अव्य-

क्त परतन्त्र है तो इस कथनमें आनन्दगिरिका ये तात्पर्य सिद्ध होय है कि अव्यक्त परतन्त्र नहीं है उद्यो अनादि होयों तैं परतन्त्र मानणें मैं आनन्दगिरिका तात्पर्य होय तो सच्चिदानन्दरूप उद्यो ब्रह्म ताकूँ वी आनन्दगिरि परतन्त्र कहे काहेतैं कि ब्रह्म वी अनादि है ॥ याहीतैं आनन्दगिरिमें ऐसैं कही है कि अव्यक्तकूँ ब्रह्मसैं भिन्न मानणों मैं प्रमाण नहीं है ॥ ओर उद्यो आनन्दगिरिमें ये कही कि आत्मसत्तासैं सत्तावान् है तो यातैं वी ये ही सिद्ध होय है कि अव्यक्त ब्रह्मरूप ही है काहेतैं कि ब्रह्म ज्यो है सो आपकी सत्तातैं ही सत्तावान् है ॥ ज्यो कहो कि आत्मसत्तावान् तो प्रपञ्च वी है तो हन कहैं हैं कि प्रपञ्च ज्यो है सो वी ब्रह्म ही है यातैं ही

सर्व खल्विदं ब्रह्म ॥

ये श्रुति सर्वकूँ ब्रह्मरूप वर्णन करै है ।

अब कहो श्रुतिका तात्पर्य अविद्याके मानणों मैं नहीं है ये सिद्ध हुआ अथवा नहीं ज्यो कहो कि युक्ति ओर अनुभव तैं तो अविद्या पूर्व असिद्ध हीगई ओर अब श्रुति तैं वी सिद्ध भई नहीं तो श्रुति युक्ति ओर अनुभव तैं जयो पदार्थ सिद्ध नहीं होय उस पदार्थका मानणों उद्यो है सो अलीक पदार्थका मानणों है यातैं सच्चिदानन्दरूप आत्मासैं अविद्या मानणों तैं ज्यो श्रुतिमें आत्महत्या दोष वर्णन कियो सो बहुत ही ठीक है ओर अविद्या मानणोंवाले जे पुरुष तिनकी सङ्गति करणें वाले जे पुरुष तिनकूँ अनर्थकी प्राप्ति उद्यो श्रुतिमें वर्णन किई सो वी बहुत ही ठीक है यातैं सच्चिदानन्दरूप आत्मासैं अविद्याका मानणों ओर अविद्यावादियोंकी सङ्गति करणों ये दोनूँ ही असङ्गत हैं परन्तु उद्यो अविद्या पदार्थ है ही नहीं तो श्रुति महावाक्योपदेश करिकें आत्मज्ञान करावे है सो श्रुतिका उपदेश व्यर्थ होगा काहेतैं कि उद्यो अविद्या है ही नहीं तो श्रुति आत्मज्ञान कराय करिकें किसकी नियुक्ति करै है यातैं श्रुतिका तात्पर्य अविद्याके मानणों मैं है ॥ ओर

अजामेकाम् ॥

इत्यादिक ओर

मायाभासेन ॥

इत्यादिक श्रुतियों भी हैं यातें की अविद्या के मानणें मैं श्रुतिका तात्पर्य सिद्ध होय है अब ज्यो अविद्या नहीं मानौंगे तो वेदका न मानणों सिद्ध होगा ज्यो वेदकूँ न मान्याँ तो वेदकूँ न मानैं उनकूँ हौं नास्तिक कहैं हैं तो तुमारे मैं नास्तिकपणाँकी आपत्ति होगी ऐसैं कोई अविद्या यादी कहै तो इसका उत्तर कहा है सो कहा ।

तो हम कहैं हैं कि प्रथम ये विचार करणों चाहिये कि वेद ज्यो है सो आस्तिक है अथवा नास्तिक है ज्यो कहो कि वेद ज्यो है सो नास्तिक है तो हम पूछैं हैं कि प्रथम नास्तिकका लक्षण कहा तो तुम ये ही कहोगे कि वेदकूँ नहीं मानैं सो नास्तिक तो हम पूछैं हैं कि वेदका न मानणों ज्यो तुम वर्णन करो हो सो वेदका ज्यो एक देश उसका न मानणों तुमारे अभिमत है अथवा सर्व देशका न मानणों तुमारे अभिमत है ज्यो कहा कि एक देशका न मानणों हमारे अभिमत है तो हम कहैं हैं कि ऐसैं मानों तो तुम हौं नास्तिक भये काहेतैं कि देखो

एपोन्तरात्मान्नरसमयः अन्योन्तरआत्मा प्रा-

णमयः ॥

इत्यादिक श्रुतियों शरीरादिककूँ अन्तरात्मरूप वर्णन करैं हैं और तुम नहीं मानों हो अब कहो नास्तिक तो तुम हो और वेदकूँ नास्तिक मानों हो इसका दख तुमकूँ कहा होगा ॥ ज्यो कहो कि इन शरीरादिकों कूँ तो अन्तरात्मा वेद ही नहीं मानैं है देखो

नेति नेति ॥

वाक्यों करिकैं इन शरीरादिकों मैं अन्तरात्मापणैका निषेध वेद ही करै है यातैं हम इनकूँ अन्तरात्मा नहीं मानैं हैं तो हमारे मैं नास्तिक होखेंकी आपत्ति नहीं है ॥ तो हम कहैं हैं कि अपणें एक देशकूँ न मानणें तैं वेद ही नास्तिक हुवा ॥ ज्यो कहो कि वेदकूँ तो नास्तिक हम नैं पूर्व कहा ही है यातैं हमारे ये इष्टापत्ति है ॥ तो हम कहैं हैं कि वेदकूँ नास्तिक मानणें मैं इष्टापत्ति मानौंगे तो तुमारे मैं नास्तिकपणाँकी आपत्तिका उद्धार होणों कठिन हौं है काहे तैं कि नास्तिकमत्तानुयायी ज्यो है सो नास्तिक ही होय है ज्यो वेद नास्तिक हुवा तो वेदमत्तानुयायी होखें तैं तुमारे मैं नास्तिकपणैका उद्धार होबै ही नहीं यातैं वेदकूँ

आस्तिक ही मानें ॥ ज्यो कहो कि वेदके सर्व देशकूँ न मानें सो नास्तिक तो हम कहें हैं कि जिनकूँ तुम नास्तिक मानें हो उनकूँ भी आस्तिक मानणें चाहिये काहे तैं कि

असदेवेदमग्र आसीत् ॥

इस वेदकूँ वे भी मानें हैं यातैं नास्तिकों में वेदके सर्व देशका न मानणों सिद्ध न हुआ । ज्यो कहो कि वेदके सर्व देशकूँ मानें सो तो आस्तिक और ज्यो आस्तिक नहोय सो नास्तिक तो हम कहें हैं कि ये तो तुमारे अचनकी चतुरता है इस तुमारे कथन तैं तो ये ही सिद्ध होय है कि एक देशकूँ मानें सो नास्तिक तो अविद्यावादी कोई श्रुतिकूँ तो सिद्धान्त श्रुति मानि करिकें अङ्गीकृत करें हैं और कोई श्रुतिकूँ पूर्वपक्ष श्रुति मानि करिकें त्याग करें हैं और कोई श्रुतिकूँ अर्थवाद मानि करिकें त्याग करें हैं यातैं ये ही नास्तिक हैं ॥ ज्यो कहो कि सत् रूप परमात्माकूँ मानें सो आस्तिक तो हम कहें हैं कि ये अविद्यावादी सत् रूप परमात्माकूँ मानें हैं तैसैं असत् रूप अविद्याकूँ भी मानें हैं तो अहं नास्तिक हैं यातैं नास्तिकपणोंकी आपत्ति ज्यो हे सो अविद्यावादियों में है अविद्याकूँ नहीं मानें उनमें नास्तिकपणोंकी आपत्ति नहीं है ॥

और ज्यो ये कही कि अविद्या पदार्थ है ही नहीं तो श्रुतिमहावाक्योपदेश करिकें अविद्याकूँ निवृत्त करणें के अर्थ आत्मज्ञान करावे है तो अविद्याके नहीं होणें तैं श्रुतिका उपदेश अर्थ होगा तो हम कहें हैं कि तुम अविद्यावादियोंकूँ पूछो कि तुम ज्ञान किसकूँ कहो हो तो वे ये कहेंगे कि

अहं ब्रह्मास्मि ॥

इस वृत्तिका नाम ज्ञान है सो ये वृत्ति महावाक्योपदेश करिकें होय है तो हम कहें हैं कि

अहम् अस्मि ॥

इस वाक्यका अर्थ करें तो अहं शब्दका अर्थ तो है मैं और अस्मि शब्दका अर्थ है सत् तो इस वाक्यका अर्थ ये हुआ कि मैं सत् रूप हूँ तो सत् नाम ब्रह्मका है ज्यो सत् नाम ब्रह्मका हुआ तो

अहम् अस्मि ॥

इस वाक्यका ओर

अहं ब्रह्मास्मि ॥

इस वाक्यका एक ही अर्थ होगा ज्यो ये दोनूँ वाक्य एकार्थक होंगे तो

अहम् अस्मि ॥

ये वृत्ति ओर

अहं ब्रह्मास्मि ॥

ये वृत्ति एक ही होगी ज्यो ये दोनूँ वृत्ति एक हुई तो

अहं ब्रह्मास्मि ॥

इस वृत्तिकूँ अज्ञानवादी ज्ञान मानै हैं तो

अहम् अस्मि ॥

इस वृत्तिकूँ बी ज्ञानहीं मानैंगे ज्यो इस वृत्तिकूँ ज्ञान मानी तो अज्ञानवादी जिनकूँ जीव मानै हैं उनकै सर्वकै ये वृत्ति स्वतः सिद्ध मानै हैं तो ज्ञान स्वतः सिद्ध हुवा ज्यो ये ज्ञान स्वतः सिद्ध हुवा तो अज्ञानवादी ज्ञानतैँ अविद्याकी निवृत्ति मानै हैं तो अविद्याकी निवृत्ति स्वतः सिद्ध भई ज्यो अविद्याकी निवृत्ति स्वतः सिद्ध भई तो इस अविद्याकी निवृत्तिके अर्थ अज्ञानवादी महावाक्योपदेश करै हैं यातैँ उनकूँ पूछो कि अज्ञाननिवृत्ति तो स्वतःसिद्ध है तुम महावाक्योपदेशका फल कहा मानौं हो सो कहे ॥ ज्यो कहो कि अविद्यावादी

अहम् अस्मि ॥

इस वृत्तिकूँ तो अभिमान वृत्ति मानै हैं ओर

अहं ब्रह्मास्मि ॥

या वृत्तिकूँ ज्ञान मानै हैं इसमें कारण कहा है साक्षी तो दोनूँ वृत्तियों में समान प्रकाश करै है तो हम कहै हैं कि इसका कारण तो अविद्या

वादी ही कहेंगे काहेतैं कि वे ही इस सच्चिदानन्दरूप आत्माके अविद्यारूप कलङ्क लगाय करिकैं ज्ञान कराय करिकैं अविद्याकूँ निवृत्त करें हैं और गुरु कहाय स्वरिकैं नाना प्रकार के व्यञ्जन भोजन करें हैं ॥ और ज्यो तुमनैं ये कही कि श्रुतियों बी अविद्याकूँ प्रतिपादन करें हैं तो इसका उत्तर पूर्व होगया है यातैं यहाँ उत्तर देखें मैं पुनरुक्ति होय है यातैं इसका उत्तर देयाँ उचित नहीं ॥

अब कहे अविद्याका मानयाँ तो श्रुति युक्ति और अनुभवतैं सिद्ध हुवा नहीं अब कहा पूछो हे सो कहे ॥ ज्यो कहे कि ज्ञानरूप ज्यो वृत्ति ताके पूर्व कालमें अज्ञान रहै है तहाँ अज्ञानवादी तो अज्ञान दो प्रकार के मानैं हैं तिनमें एक अज्ञान तो भावरूप मानैं हैं उसकूँ सांश मानैं हैं और उसकूँ सदसद्विलक्षण मानैं हैं और तमकी तरहँ उसका आवरण करणें का स्वभाव मानैं हैं और उसकूँ सारे जगत्का परिणामी उपादान कारण मानैं हैं और दूसरा अज्ञान ज्ञानरूप वृत्तिका प्रागभावरूप मानैं हैं और अनादिसाग्त दोनूँकूँ ही मानैं हैं और ज्ञानरूप वृत्तिके उदय भयें दोनूँका ही नाश मानैं हैं और न्यायवाले ज्ञानके अभावकूँ ही अज्ञान मानैं हैं और ज्ञानतैं उसका नाश मानैं हैं और ज्ञानतैं ज्यो अज्ञानका ध्वंस होय है तहाँ अज्ञानवादी जैसेँ अज्ञान दो प्रकार के मानैं हैं तैसेँ अज्ञान के ध्वंस बी दो प्रकारके मानैं हैं तिनमें भावरूप ज्यो अज्ञान ताके ध्वंसकूँ तो अभावरूप मानैं हैं और ज्ञानप्रागभावरूप ज्यो अज्ञान ताके ध्वंसकूँ भावरूप मानैं हैं काहेतैं कि द्वितीयाभावज्यो है सो प्रथमानावप्रतियोगिरूप होय है तो ज्ञानप्रागभावध्वंस ज्यो है सो ज्ञानके अभावका अभाव है तो ज्ञान रूप होगा तो ज्ञान ज्यो है सो भाव है यातैं अज्ञानके ध्वंसकूँ भाव मानैं हैं तो मैं ये पूछूँ कि अज्ञानवादियों नैं तो अज्ञान दो प्रकार के मानैं और न्यायवाजों नैं एक ज्ञानप्रागभावरूप ही अज्ञान मान्याँ तो ज्यो या ज्ञान प्रागभावरूप अज्ञान तैं विलक्षण भावरूप अज्ञान है तो इसका अनुभव अज्ञानवादियोंकूँ तो हुवा और न्यायवालोंकूँ नहीं हुवा इसनैं कारण कहा है सो कहे ॥ तो हम कहैं हैं कि न्यायवालोंका मान्याँ ज्यो अभावरूप अज्ञान है तातैं विलक्षण अज्ञानवादियोंका कल्पना किया भावरूप अज्ञान नहीं है देखो न्यायवाले द्रव्य गुण और कर्म इनकूँ सत् मानैं हैं और सोमान्य विशेष और समवाय इनकूँ असत् मानैं हैं और वैशेषिक सूत्र मैं

छै पदार्थ ही लिखे हैं तो न्यायवाले छै पदार्थ ही मानै हैं अब ज्यो न्याय
 वालों नै अभाव की कल्पना किई है तो ये अभाव पदार्थ सदसद्विलक्षण
 हों कल्पित किया है काहेतैं कि देखो इस अभावपदार्थका अन्तर्भाव छै
 पदार्थों में नहीं है तो अज्ञान कू न्यायवालोंनै अभाव मान्या है तो अ-
 ज्ञान सदसद्विलक्षण हों हुवा ओर अज्ञानवादी वी अज्ञानकू सदसद्विलक्षण
 हों कहैं हैं ओर न्यायवाले ज्ञान प्रागभावरूप ज्यो अज्ञान है ताकू अना-
 दिसान्त मानै हैं ओर अज्ञानवादी वी अज्ञानकू अनादि सान्त ही मानै हैं
 यातैं अज्ञानवादियोंका मान्या हुवा अज्ञान ज्यो है सो न्यायवालोंका मा-
 न्या हुवा ज्यो अज्ञान तातैं विलक्षण नहीं है ॥ ज्यो कहे कि न्यायवाले
 जे हैं ते तो अज्ञानकू निरंश मानै हैं ओर इसका आवरण करणैका स्वभा-
 व नहीं मानै हैं ओर अज्ञानवादी जे हैं ते अज्ञानकू सांश मानै हैं ओर
 इसका आवरण करणैका स्वभाव मानै हैं तो हम कहैं हैं कि अज्ञानवादि-
 यों के मत में भाव अथवा अभाव ये नियत पदार्थ हैं नहीं किन्तु इस वि-
 षय में ये मीमांसकोंका मत मानै हैं तो मीमांसक जे हैं ते अन्धकारकू
 द्रव्य मानै हैं ओर इसकू सांश मानै हैं ओर इसका आवरण करणैका स्व-
 भाव मानै हैं तो अज्ञानवादी अपणैं कल्पित अज्ञानका तमका जैसा स्वभा-
 व मानै हैं यातैं इसकू सांश मानै हैं ओर इसका आवरण करणैका स्वभाव
 मानै हैं परन्तु इतना विचार नहीं करैं हैं कि अज्ञान ज्यो है सो सच्चिदा-
 नन्दरूप आत्माका आवरण करि लेवै तब तो आप ही कसैं प्रतीत होय यातैं
 ये आवरण नहीं है किन्तु सुषुप्त्यादिक में वृत्तिरूप ज्ञान नहीं है यातैं
 वृत्तिरूप ज्ञानका अभाव रहै है सो ही अज्ञान है तो ये अज्ञान विलक्षण
 नहीं हुवा किन्तु न्यायवालोंका मान्या अभावरूप अज्ञान हों हुवा अब ज्यो
 ये अज्ञान न्यायवालोंका मान्या ज्यो अज्ञान तातैं विलक्षण होय तो भवि-
 व्यत् अहंवृत्तिका प्रागभाव तो सुषुप्ति में अवश्य मानणा पड़ेगा काहेतैं कि
 सुषुप्ति के अव्यवहित उत्तर क्षण में होणैवाली ज्यो अहंवृत्ति उसका
 प्रागभाव ज्यो है सो उस वृत्तिका कारण है ओर ज्यो वहाँ इस अज्ञानतैं
 विलक्षण तमःस्वभाव भावरूप अज्ञान ओर मानोंगे तो सुषुप्ति के उत्तरभाव-
 रूप ओर अभावरूप जे दोय अज्ञान तिनकू विषय करणैवाली दोय स्मृति
 होणी चाहिये सो होवै नहीं यातैं न्यायवालोंका मान्या हुवा ज्यो
 अज्ञान तातैं ये अज्ञानवादियों का मान्या हुवा अज्ञान विलक्षण नहीं है ॥

ज्यो कहे कि युक्ति और अनुभवतैं अज्ञानवादियोंका मान्य होया अज्ञान न्यायवादीका मान्य होया अज्ञानतैं विलक्षण नहीं होया तो भी अज्ञानवादी अज्ञानकें भावरूप मानै हैं और इसकें सारे जगत् का उपादान कारण मानै हैं इसमें हेतु कहाइ मो कहे तो हम कहैं हैं कि ये अज्ञानवादी न्यायवादीकें परमविरोधी हैं इसमें भिन्न हेतु नहीं है ॥ देखो न्यायवादी अभावकें उपादान कारण नहीं मानै हैं यातैं तो ये अज्ञानकें उपादान कारण मानै हैं और अभाव क्यों है मो उपादान कारण होसकै नहीं ये इनकें भी अनुभव मिट्ट है यातैं अज्ञानकें भाव मानै हैं ॥

अजी इतना विचार तो तुमही करो कि ये जगत् अज्ञानतैं कल्पित है अथवा कोई अलौकिक ज्ञान तैं रचित है देखो

एकोऽहं बहु स्याम् ॥

ये श्रुति है इसका अर्थ ये है कि परमात्माकें ये इच्छा भई कि एक ज्यो मैं मो बहुत होवूं तो ये मिट्ट हुआ कि ये जगत् परमात्मा हीं हुआ है और

स एतमेव सीमानं विदार्य तद्द्वारा प्राप्यत ॥

ये श्रुतिहै इसका अर्थ ये है कि वो परमात्मा मृदु सीमाको विदारण करिकें उस द्वार करिकें इस पुरुष शरीर में प्रवेश करता हुआ तो ये मिट्ट होय है कि ये जीव ज्यो है मो परमात्मा हीं है और पूर्व कही अथस्या तैं इस जीव रूप परमात्मा कें ज्ञान स्वतः मिट्ट है यातैं अज्ञान की निवृत्ति स्वतः मिट्ट है तो भी इस अपूर्ण रचना कूं देखि करि कें आप ही मोह कूं प्राप्त होय है तो जगत् अज्ञान तैं कल्पित कैसैं मान्य जाय देखो इस समय के चक्रवर्ती कैसे कैसे विचित्र पदार्थों की रचना किइ है तो ये रचना ज्ञान तैं भई है अथवा अज्ञान तैं भई है तो यो ज्यो जगत् कूं अज्ञान तैं कल्पित मानै हैं तो ये पुरुष धन्य हैं ये ही जाणै परन्तु तुम अज्ञानवादियों कूं ये तो पूछो कि जगत् अज्ञान तैं कल्पित है तो किस के अज्ञान तैं कल्पित है अथवा जीव के अज्ञान तैं कल्पित है अथवा ईश्वर के अज्ञान तैं कल्पित है अथवा ब्रह्म के अज्ञान तैं कल्पित है ॥

ज्यो कहे कि जीव के अज्ञान तैं कल्पित है तो हम कहैं हैं कि अनन्त जीवों के कल्पित अनन्त जगत् मानैगे तो ये जगत् ज्यो तुमरेकें और

हमारे कूँ दीखे है सो किस जीव का कल्पित जगत् है ये कहे। तो विनिंग सना नहीं होयें तैं किसी वी एक जीव के अज्ञान तैं कल्पित नहीं। मान सकोगे ॥ ओर ज्यो ये कहे कि ईश्वर के अज्ञान तैं कल्पित है तो हम कहैं हैं कि ईश्वर कूँ तो अज्ञानवादी वी अज्ञानी नहीं मानैं हैं यातैं ईश्वर के अज्ञान तैं जगत् कल्पित है ऐसैं मानणाँ असङ्गत है ॥ ओर ज्यो ये कहे कि ब्रह्म के अज्ञान तैं कल्पित है काहेतैं कि जीव ओर ईश्वर ये तो जगत् के अन्तर्गत हैं यातैं ये तो आप ही अज्ञानकल्पित हैं तो हम पूछैं हैं कि ब्रह्म में अविद्या ज्यो है सो कल्पित है अथवा स्वभाव सिद्ध है ज्यो कहे कि स्वभाव सिद्ध है तो हम कहैं हैं कि स्वभाव सिद्धकी निवृत्ति होवै नहीं यातैं इन के मानैं ज्ञान के साधन सर्व व्यर्थ होंगे काहेतैं कि ज्ञान साधनों सैं ज्ञान पैदा करणेंका प्रयोजन इनकै ये ही है कि अविद्या निवृत्त होय सो अविद्या स्वभावसिद्ध मानाँ तो स्वभाव सिद्ध की निवृत्ति होवै नहीं ज्यो स्वभाव सिद्ध की वी निवृत्ति होय तो ब्रह्म के सच्चिदानन्द स्वभाव की निवृत्ति वी होणी हौं चाहिये यातैं ब्रह्म में अविद्या कूँ स्वतः सिद्ध मानणाँ असङ्गत ही है ॥

ज्यो कहे कि कल्पित है तो हम पूछैं हैं कि ब्रह्म में अविद्या ज्यो है सो कल्पित है तो अज्ञानतैं कल्पित है अथवा ज्ञानतैं कल्पित है ज्यो कहे कि अज्ञान तैं कल्पित है तो हम पूछैं हैं कि ब्रह्म में अविद्या जीवा ज्ञान कल्पित है अथवा ईश्वराज्ञान कल्पित है अथवा ब्रह्माज्ञान कल्पित है ज्यो कहे कि जीवाज्ञान कल्पित है तो हम पूछैं हैं कि जीव ओर ईश्वर ये अविद्या कल्पित हैं ये तुमारा मत है तो ये कहे कि जीवकी कल्पक ज्यो अविद्या तातैं ब्रह्म में अविद्या ज्यो है सो कल्पित है अथवा जीवकी कल्पक ज्यो अविद्या तातैं भिन्न जीव में ब्रह्म वृत्ति ज्यो अविद्या ताकी कल्पक अविद्या मानाँ हो ज्यो कहे कि ब्रह्म में ज्यो अविद्या है सो जीवकी कल्पक अविद्या सैं कल्पित है तो हम पूछैं हैं कि ब्रह्माश्रित अविद्या ओर जीवकी कल्पक अविद्या ये भिन्न हैं अथवा एकही है तो तुम येही कहोगे कि एकही है काहेतैं कि अविद्यावादी जीवकूँ ब्रह्माश्रित ज्यो अविद्या तातैं ही कल्पित मानैं हैं तो हम कहैं हैं कि ब्रह्माश्रित ज्यो अविद्या सो जीव की कल्पक अविद्या सैं कल्पित है ये कथन असङ्गत हुवा काहेतैं कि ब्रह्माश्रित अविद्या ओर जीवकी कल्पक अविद्या तो एक ही भई यातैं आपसैं

हैं आप कल्पित है ये अर्थ सिद्ध हुआ तो ऐसे मानणों अनुभव विरुद्ध है आपसे आप कल्पित होय तो जगत् का कल्पक ईश्वर अविद्यावादी माने है सो योंसके नहीं ओर ज्यो ये कहे कि जीवमें ब्रह्म वृत्ति ज्यो अविद्या ताकी कल्पक अविद्या जीवकी कल्पक अविद्यातें भिन्न माने हैं तो हम कहें हैं कि रज्जुका ज्यो अज्ञान ताकरिकें कल्पित ज्यो सर्प उस सर्पमें ज्यो अज्ञान उस अज्ञान करिकें रज्जुमें अज्ञान कल्पित है ऐसा अर्थ सिद्ध हुआ तो तुमहीं विचार दृष्टितें देखो इस कल्पनातें अविद्या ब्रह्म में सिद्ध होय है अथवा असिद्ध होय है ओर ज्यो ये कहे कि ईश्वर के अज्ञानतें कल्पित है तो हम कहें हैं कि ये कथन तो सर्वथा असङ्गत है काहेतें कि देखो सङ्ग ही निश्चलदासजी नैं विचारसागर के चतुर्थ तरङ्ग में लिखा है कि जैसे जीवन्मुक्त विद्वान् के आत्माकूँ विषय करणें वाली अन्तःकरण की

अहंब्रह्मास्मि ॥

ऐसी वृत्ति होय है तैसे ईश्वरकूँ बी माया की वृत्तिरूप

अहं ब्रह्मास्मि ॥

ऐसा ज्ञान होय है ओर ये कही है कि आवरण भङ्ग इसका प्रयोजन नहीं है तो ये सिद्ध होय है कि ईश्वर में अज्ञानका आवरण नहीं है अब ज्यो ईश्वर में अज्ञान है ही नहीं तो ब्रह्म में अविद्या ईश्वर के अज्ञान तें कल्पित है ये कैसे हो सके ।

परन्तु हम यहाँ ये ओर पूछें हैं कि विद्वान् कूँ ज्यो

अहं ब्रह्मास्मि ॥

ये वृत्ति होय है तो ये वृत्ति अन्तःकरण का परिणामरूप होगी तो अन्तःकरण ज्यो है सो सावयव है तो ये वृत्ति बी सावयव ही होगी ज्यो वृत्ति सावयव भई तो अवयविरूप वृत्ति में आवरण भञ्जकता होणें तें वृत्ति के अवयवों कूँ बी आवरणभञ्जक मानणें हों पड़ेंगे जैसे सूर्यमें तमोनाशकता होणें तें तेजःपिण्डरूप ज्यो सूर्य ताके अवयवों में बी तमोनाशकता वणें है अब ज्यो ऐसैं वृत्ति के अवयवों में आवरणभञ्जकता सिद्ध हो गई तो ऐसैं हों माया की वृत्ति के अवयव रूप होंगे वे जिनकूँ तुम व्यष्टि अज्ञान मानों हो उनकूँ बी आवरण भञ्जकता होगी तो ब्रह्म में आवरण कैसे सिद्ध होगा इसका समाधान सङ्गही नैं कहा लिखा है सो कहे ॥ इस प्रश्नका तात्पर्य ये है कि ईश्वर में तो तुम

अवश्य ही अविद्या नहीं मानों हो काहेतैं कि ईश्वर कूँ तुम सर्वज्ञ मानों हो और उसमें तुम अविद्या का किया आवरण नहीं मानों हो तो उसमें वो सर्वज्ञता माया की वृत्तिरूप मानों हो तो उस माया कूँ शुद्धसत्त्वप्रधाना मानों हो और उस मायाकूँ व्यष्टि अज्ञानकी समष्टिरूपा मानों हो तो वो माया उपाधि जिसमें रहेगी उस में स्वभाव सिद्ध ही आवरण का अभाव रहेगा जयो माया में स्वभाव सिद्ध आवरणका अभाव रहा तो उस माया की अंश रूप है जीवों की उपाधि तो इस में वी अवश्य ही स्वभावसिद्ध आवरण का अभाव मानणाँ पड़ेगा तो ब्रह्म में जीव अथवा ईश्वर तैं कल्पित अविद्या मानणाँ बणें सकैं नहीं तो सद्ब्रह्म ही नैं ब्रह्म में अविद्या का किया आवरण कैसेँ मान्याँ से कहो ॥

जयो कहो कि इसका विचार विचारसागर और वृत्तिप्रभाकर में लिखा नहीं और मेाकूँ वी इसके उत्तर की स्फूर्ति होवे नहीं परन्तु निश्चलदास जी होते तो आपकूँ इसका उत्तर अवश्य देतें तो हम कहैं हैं कि इस का उत्तर तो वे ये ही देते कि हमनैं तो पूर्व के ग्रन्थकारों के मतों का सद्ब्रह्म किया है ॥ इतना विचार तो तुम भी करो जयो इसका उत्तर कुछ होता तो कोई ग्रन्थकार तो अवश्य लिखता परन्तु किसी नैं वी लिखा नहीं यातैं ये ही सिद्ध होय है कि पूर्व के ग्रन्थकार ये ही जानते रहे कि ब्रह्म में आवरण असिद्ध है ॥

अब जयो कहो कि ब्रह्म में अविद्या ब्रह्म के अज्ञान तैं कल्पित है तो हम पूछैं हैं कि उस अविद्या का कल्पक अज्ञान उस अविद्या तैं भिन्न है अथवा उस अविद्या रूप है ॥ जयो कहो कि उस अविद्या तैं भिन्न है तो हम कहैं हैं कि उस अविद्या के कल्पक अज्ञान कूँ वी कल्पित ही मानों गे तो अनवस्था होगी ॥ जयो कहो कि वो अज्ञान जयो है सो वो कल्पित जयो अविद्या तद्रूप ही है तो हम कहैं हैं कि यातैं तो ये सिद्ध होय है कि अविद्या स्वतः कल्पित है जयो अविद्या स्वतः कल्पित है तो इस में जयो स्वतः कल्पितपणाँ है सो स्वाभाविक है अथवा आगन्तुक है ॥

जयो कहो कि स्वाभाविक है तो हम पूछैं हैं कि स्वभाव में जयो होय सो स्वाभाविक ये स्वाभाविक शब्दका अर्थ है और स्वभाव शब्दका अर्थ ये

है कि स्व कहिये अपणाँ जगो भाव कहिये होणाँ तो इसका फलितार्थ ये हुवा कि स्वसत्ता तो स्वाभाविक शब्द का अर्थ ये होगया कि स्वसत्ता सैं होय तो इस का निष्कृष्ट अर्थ ये होगया कि स्वसत्ता सैं जन्य होय सो स्वाभाविक तो स्वसत्ता शब्द करिकेँ अविद्या सत्ता लिई जायगी तो ये कहो कि अविद्या कूँ ब्रह्मकी सत्ता करिकेँ सत्तावाली मानौं हो अज्ञाता इसमें जो सत्ता है सो ब्रह्म सत्ता तैं भिन्न है ॥ जगो कहो कि अविद्या जगो है सो ब्रह्म सत्ता तैं सत्तावाली है तो हम कहैं हैं कि ये तुमारी मानी अविद्या ब्रह्मरूपाही भई ब्रह्म तैं विलक्षण नहीं भई जैसैं घट जगो है सो पृथ्वी की सत्ता तैं सत्तावाला है तो घट पृथ्वी है ज्यो कहो कि घट जगो है सो पृथ्वी है तो बी पृथ्वी तैं जलानयनादिक कार्य होवैं नहीं ओर घट तैं जलानयनादिक कार्य होय हैं तैसैं हीँ अविद्या जगो है सो ब्रह्म हीँ है तो बी ब्रह्म तैं जगत् होवै नहीं ओर अविद्या तैं जगत् होय है ऐसैं मानैँ तो हम कहैं हैं कि इतनाँ ओर मानौं कि जैसैं घट जगो है सो कुलाल के रचित तैं रचित है ओर रज्जु सर्प की तरहँ कल्पित नहीं है तैसैं हीँ अविद्या जगो है सो सच्चिदानन्द रूप ब्रह्म के स्वरूपभूत अलौकिक ज्ञान तैं रचित है ओर रज्जु सर्प की तरहँ कल्पित नहीं है तो सारे विवाद ही निट जावैं काहेतैं कि अविद्या कूँ ब्रह्म रचित मानणैं तैं ये ब्रह्म रूप ही सिद्ध होजावै परन्तु अविद्यावादी अविद्या कूँ ब्रह्म के स्वरूप भूत अलौकिक ज्ञान तैं रचित मानैं नहीं ॥

जगो कहो कि अविद्याकूँ ब्रह्म रचित मानैं तो कार्यकी उत्पत्ति उपादान कारण बिना हीँ माननी पड़ेगी सो वणँ सकै नहीं काहेतैं कि घटादिक कार्य जे हैं ते सृत्तिका रूप उपादान कारण बिना होवैं नहीं ओर सृत्तिका बी आप ही घट कूँ पैदा कर सकै नहीं किन्तु कुलाल की सहायता सैं ही घट कूँ पैदा करै है यातैं निर्निमित्त बी कार्य होवै नहीं अब जगो अविद्या कूँ ब्रह्म रचित मानैँगे तो ये ब्रह्म अविद्या का उपादान कारण मानौं तब तो कार्य की निर्निमित्त उत्पत्ति मानणौं पड़ेगी ओर जगो ब्रह्म अविद्या का निमित्त कारण मानौं तो निरुपादान कार्य की उत्पत्ति मानणौं पड़ेगी ओर उपादान कारण तथा निमित्त कारण इन दोनूँ कारणौं बिना कार्य होवै नहीं ये अनुभव सिद्ध है यातैं ब्रह्म सैं अविद्या की उत्पत्ति मानणौं असङ्गत है ॥

तो हम पूछें हैं कि अविद्यावादी जगत्‌को ईश्वर करिके रचित मानें हैं तहाँ दोय कारण कैसें बणावें हैं सो कहो जयो कहो कि अविद्यावादी मायाविशिष्टचेतन को ईश्वर मानें हैं ओर ईश्वर तें जगत्‌ रूप कार्यकी उत्पत्ति मानें हैं तहाँ ऐसे कहें हैं कि ईश्वर जगत्‌ का अभिन्ननितोपादान कारण है इसका तात्पर्य ये है कि ईश्वर को जगत्‌ का कारण मानें तहाँ जैसे घटादिक कार्य के कारण कुलाल ओर मृत्तिका ये भिन्न २ निमित्त उपादान बनें हैं तैसें तो वणें सकैं नहीं किन्तु उपाधिप्रधानता करिके तो उस ही ईश्वर को जगत्‌ का उपादान कारण मानें हैं ओर उस ही ईश्वर को चैतन्यप्रधानता करिके निमित्त कारण मानें हैं ओर ये दृष्टान्त दें हैं कि जैसे कर्णनाभि अर्थात्‌ मकड़ी अपने रचित तन्तुकी कारण होय है तो शरीर रूप उपाधि की प्रधानता करिके तो रचित तन्तुकी उपादान कारण होय है ओर चैतन्य प्रधानता करिके वो ही मकड़ी रचित तन्तुकी निमित्त कारण है तो ये मकड़ी रचित तन्तुकी अभिन्ननितोपादान कारण सिद्ध भई तैसें ही ईश्वर जयो है सो जगत्‌ का अभिन्ननितोपादान कारण है ॥ तो ये ओर कहो कि तुम जीव ओर ईश्वर इनको अविद्या के कार्य मानें हो तहाँ निमित्तकारण तो किसको मानें हो ओर उपादान कारण किसको मानें हो देखो जीव ओर ईश्वर इनको अविद्या के कार्य मानणें हैं अविद्यावादी ये श्रुति प्रमाण दें हैं कि

जीवेशावाभासेन करोति ॥

इस का अर्थ ये है कि जीव ओर ईश्वर इनको आभास करिके अविद्या करें है जयो कहो कि इस प्रकरण में किसी ग्रन्थकारनें तो कुछ लिखा नहीं परन्तु जीव ओर ईश्वर ये अविद्या रचित हैं ये अर्थ श्रुति सिद्ध होगया यातें अङ्गीकार करणें हैं पड़ेगा तो इसके कारणों का विचार करते हैं तो जीव ओर ईश्वर इनके कारण दोय होंगे एक तो ब्रह्म ओर दूसरी अविद्या तो इनको अविद्यावादी उपादान कारण हों मानें हैं तहाँ ब्रह्म को तो विवर्ति उपादान मानें हैं ओर अविद्या को परिणामी उपादान मानें हैं हैं ओर निमित्तकारण यहाँ कोई वणें सकैं नहीं यातें यहाँ निर्निमित्त ही जीव ईश्वर की उत्पत्ति जानणी पड़ेगी तो हम कहें हैं कि ये नियम

तो रहा नहीं कि निर्निमित्त कार्य होवे नहीं यातें अविद्याकी उत्पत्ति भी निर्निमित्त मानें ब्रह्मकूँ अविद्या का उपादान मानें ॥

जैसा कहे कि उपादान दो प्रकार के होय हैं तहाँ एक तो विवर्ति और दूसरा परिणामी तो यहाँ ब्रह्म कूँ विवर्ति उपादान मानें अथवा परिणामी उपादान मानें सो कहे ॥ तो हम पूछें हैं कि तुम विवर्ति उपादान किसकूँ कहे हो और परिणामी उपादान किसकूँ कहे हो ज्यो कहे कि ज्यो कार्य भयें तैं अपणें स्वरूप का त्याग नहीं करै वो तो उस कार्य का विवर्ति उपादान होय है जैसे सुवर्ण ज्यो है सो कटक कुण्डल का विवर्ति उपादान होय है और ज्यो कार्य भयें अपणें स्वरूप तैं रहै नहीं वो उस कार्य का परिणामी उपादान होय है जैसे दुग्ध ज्यो है सो दधि का उपादान होय है तो हम कहैं हैं कि ब्रह्मकूँ अविद्या का विवर्ति उपादान मानें, देखो अविद्यारूप कार्य भयें वो ब्रह्म ज्यो है तिस के सच्चिदानन्द रूप का त्याग नहीं हुवा है ॥ ज्यो कहे कि ब्रह्म अविद्याका विवर्ति उपादान है ऐसैं अङ्गीकार करैगे तो हम कहैं हैं कि अविद्या ज्यो है सो ब्रह्म रूपा सिद्ध होगई काहेतैं कि तुमहीं विवर्ति उपादानतैं विलक्षण कार्य मानें नहीं किन्तु उपादानरूप ही मानें हो जैसे कटक कुण्डलकूँ सुवर्ण ही मानें हो ॥

ज्यो कहे कि अविद्याकूँ अन्य मानणें सैं किसी आचार्यकी सम्मति नहीं यातें हम इसकूँ अनादि मानेंगे तो हम कहैं हैं कि इस अविद्याकूँ भाष्यकार अन्य मानें हैं देखो ब्रह्मसूत्रके तृतीय अध्यायके द्वितीय पादका ये सूत्र है कि

सामान्यातु ॥

इसके व्याख्यान में शङ्कर स्वामी लिखें हैं कि

नहि ब्रह्मातिरिक्तं किञ्चिदजं सम्भवति ॥

इसका अर्थ ये है कि ब्रह्मतैं भिन्न कोई भी अज अर्थात् अनादि हो सकै नहीं यातें अविद्या ज्यो है सो अनादि नहीं है ॥ ज्यो कहे कि इस अविद्याकूँ ब्रह्म रूप मानणें सैं आचार्यों की सम्मति कहे तो हम कहैं हैं कि

प्रकाशादिवन्नेवंपरः ॥

ये ब्रह्म सूत्र है इसके भाष्यमें भाष्यकार लिखें हैं कि

या मूलप्रकृतिरभ्युपगम्यते तदेव नो ब्रह्म ॥

इसका अर्थ ये है कि साङ्ख्य शास्त्र वाले जिसको मूल प्रकृति मानें हैं सो हमारा ब्रह्म है ॥

और देखो कि अविद्याकूँ अनादि मानों तो ऐतरेयोपनिषद् की ये श्रुति है कि

आत्मा वा इदमेक एवाग्र आसीन्नान्यत्कि-
ञ्चन मिषत् ॥

इसका अर्थ ये है कि ये जगत् सृष्टिके पूर्व कालमें एक आत्मा ही हुआ इस आत्मामें भिन्न निर्वापार अथवा स्व्यापार कुछ वी रहा नहीं तो इस श्रुति में एक ये शब्द आत्माका विशेषण है अब ज्यो अविद्याकूँ अनादि मानों तो आत्माका एक ये विशेषण व्यर्थ हो जाय यातैं अविद्या ज्यो है सो अन्य है अनादि नहीं है ॥

और देखो कि

यत्र नान्यत् पश्याति नान्यदृणोति नान्यद्विजा-
नाति स भूमा ॥

ये कान्दोग्य उपनिषद् की श्रुति है इसका अर्थ ये है कि जहाँ नहीं आपतैं भिन्न देखता है नहीं आपतैं भिन्न सुणता है नहीं आपतैं भिन्न जाणँता है वो भूमा है तो इस परमात्मा तैं कुछ भिन्न होय तो उसका देखणाँ सुणणाँ जाणणाँ वणैं ज्यो कहे कि ये श्रुति ज्ञानके उत्तर काल की है तो हम कहें हैं कि पूर्व कहे अनुभवतैं ज्ञान ज्यो है सो सर्वकूँ है यातैं सर्व ही अपणैं तैं भिन्नकूँ देखें नहीं सुणें नहीं और जाणें नहीं तो यातैं वी ये ही सिद्ध होय है कि अविद्या नहीं है ज्यो कहे कि उस प्रलय समय में द्रष्टा में दर्शन नहीं रहे है तो हम कहें हैं कि

नहि द्रष्टुर्दृष्टेर्विपरिलोपो विद्यतेऽविनाशित्वात् ॥

ये श्रुति है इसका अर्थ ये है कि अविनाशी है यातैं द्रष्टाकी दृष्टिका लोप नहीं है ॥ और देखो कि कान्दोग्य उपनिषद् की ये श्रुति है कि

यथासौम्यैकेन मृत्पिण्डेन सर्वं मृन्मयं विज्ञातं
स्याद्वाचारम्भणं विकारो नामधेयं मृत्तिकेत्येव सत्यम्॥

इसका अर्थ ये है कि हे सौम्य जैसे एक मृत्तिका के पिण्ड के जानसे
सर्व घटादिक कार्य मृत्तिका रूप जागो जाय हैं उसमें वाणी करिके आरम्भ
कियो ज्यो नाम से केवल विकार है सत्य तो मृत्तिका ही है ये उपदेग
उदात्तक अग्निसे दो तकेतुकुं कियो है पीछे सुवर्ण और लोह ये दोय दृष्टान्त
कहि करिके पीछे

सदेव सौम्येदमग्र आसीदेकमेवाद्वितीयम् ॥

ये श्रुति कही है इसका अर्थ ये है कि हे सौम्य ये पूर्व काल में सत्
ही हुआ एक ही हुआ अद्वितीय हुआ पीछे असत् से सत् होवै नहीं ऐसे
अविद्याको निषेध करिके पीछे

तदेक्षत बहु स्या प्रजायेय ॥

ये श्रुति कही बातें शुद्ध ब्रह्म तैं सृष्टि कही पीछे

यदग्ने रोहितं रूपं तेजसस्तद्रूपं यच्छुक्लं तदपां
यत्कृष्णं तदन्नस्याऽपागादग्नेरग्नित्वं वाचारम्भणं वि-
कारो नामधेयं त्रीणि रूपाण्येव सत्यम् ॥

ये श्रुति कही इसका अर्थ ये है कि ज्यो लोकप्रसिद्ध अग्नि का
रक्त रूप है सो अपञ्चीकृत तेजका रूप है और ज्यो शुक्ल रूप है सो अप-
ञ्चीकृत जलका रूप है और ज्यो कृष्ण रूप है सो पृथ्वीका रूप है गया
अग्नि तैं अग्निपणाँ सर्व वाचारम्भण विकार नाम मात्र है तीन हीँ रूप सत्य
हैं पीछे ये श्रुति है कि

तस्य क मूलं स्यादन्यत्रान्नादेवमेव खलु सौम्या
न्नेन श्रुङ्गेनापो मूलमन्विच्छाऽद्भिः सौम्य श्रुङ्गेन तेजो
मूलमन्विच्छ तेजसा सौम्य श्रुङ्गेन सन्मूलमन्विच्छ
सन्मूलाः सौम्येमाः सर्वाः प्रजाः सदायतनाः सत्प्र-
तिष्ठाः ॥

इसका अर्थ ये है कि शरीर का मूल अन्न तैं भिन्न कहाँ होय अर्थात् शरीर का मूल अन्न है और अन्नरूप कार्य करिकैं जलकूँ मूल जाणँ और जलरूप कार्य करिकैं तेजकूँ मूल जाणँ और तेज रूप कार्य करिकैं ब्रह्मकूँ मूल जाणँ हे सोम्य ये सर्व प्रजा जेहँ ते सत् है मूल संपादन जिनको ऐसी हैं और सत् है आश्रय जिनको ऐसी हैं और सत् है लयस्थान जिनको ऐसी हैं इस श्रुतिमें शुद्ध नाम कार्यको है अथ तुम हाँ विचार करो ज्यो पमार्त्तमा मैं अविद्या देती तो ये श्रुति सर्वकी उत्पत्ति स्थिति जय ब्रह्मसँ कैसँ कहती यातैं परमात्मानैं अनादि अविद्या मानणँ असङ्गत ही है पीछँ उदात्तक ऋषि नैं श्रुतकेतुकूँ ये श्रुति कही कि

स य एषोऽणिमैतदात्म्यमिदं सर्वं तत्सत्यं स

आत्मा तत्त्वमसि ॥

इसका अर्थ ये है कि वो ब्रह्म सूक्ष्मतम है ये जगत् ब्रह्म रूप है वो ब्रह्म सत्य है वो साक्षी आत्मा है हे श्रुतकेतो सो ब्रह्म तू है ऐसँ छान्दोग्य उपनिषद् मैं कही यातैं अनादि अविद्या मानणँ श्रुतिवि-
रुद्ध है ॥

और देखो अविद्या ज्यो है सो सावयव है यातैं वो जन्य है ज्यो कही कि अविद्यावादी इसकूँ सांश मानैं हैं यातैं अनादि मानैं हैं सांश और सावयव मैं ये ही भेद मानैं हैं कि सांश होय सो अनादि और सावयव होय सो सादि तो हम कहैं हैं कि सावयव मानणँ मैं तो ये श्रुति प्रमाण है कि

मायां तु प्रकृतिं विद्यान्मायिनं तु महेश्वरम्

तस्यावयवभूतैस्तु व्याप्तं सर्वचराचरम् ॥

इसका अर्थ ये है कि प्रकृति नाम तो मायाको है और माया जिस नैं रहै सो ईश्वर है उसके अवयवों करिकैं चराचर सर्व व्याप्त है तो इस श्रुतिसँ माया विशिष्ट चेतन ईश्वर सिद्ध होय है तो चेतनकूँ तो अविद्या वादी वो सावयव मानैं नहीं और इस श्रुतिमें ईश्वर के अवयवों करिकैं चराचरकूँ व्याप्त कहा है तो माया सावयव है ये सिद्ध होय है और मायाकूँ सावयव तैं विलक्षण सांश मानणँ मैं कोई वो श्रुति प्रमाण नहीं यातैं अविद्या सावयव होणँ तैं सादि है सो शुद्ध ब्रह्म ही माया अ-
विद्यारूप होय है इसमें ये श्रुति प्रमाण है कि

मायाचाविद्या च स्वयमेव भवाति ॥

इसका अर्थ ये है कि स्वयं शब्दका अर्थ ज्यो शुद्ध ब्रह्म से ही माया अविद्यारूप होय है ज्यो कहे कि स्वयं शब्द का अर्थ शुद्धात्मा कहाँ है तो हम कहें हैं देखो विद्यारण्य स्वामी नैं स्वयं शब्द का अर्थ शुद्धही कहा है ॥

और देखो कि श्रीकृष्ण नैं गीताके सप्तम अध्याय में अपरा और परा ये दोय प्रकृति कही पीछें ये कही कि

अहं कृत्स्नस्य जगत् प्रभवः प्रलयस्तथा ॥

इसका व्याख्यान भाष्यकार ये करें हैं कि

यस्मान्मम प्रकृतियोंनिः कारणं सर्वभूताना-

मतोऽहं कृत्स्नस्य समस्तस्य जगत् प्रभव उत्पत्तिः

प्रलयो विनाशः ॥

इसका अर्थ ये है कि मेरी प्रकृति सर्व भूतों की कारण है यातैं मैं सर्व जगत् को प्रभवहूँ और प्रलय हूँ यहाँ श्रीधर स्वामी ये कहें हैं कि परमेश्वर ज्यो अपणें कूँ प्रभव और प्रलय कहें हैं तो प्रभव शब्द का अर्थ ये है कि जातैं होय से प्रभव तो ये सिद्ध होय है कि दोनूँ प्रकृति सोतैं भई ये श्रीकृष्णका अभिप्राय है यातैं बी अविद्या ज्यो है से जन्म हीं सिद्ध होय है ॥ ज्यो अविद्या ज्यो है से जन्म है इस विषयमें विशेष विचार देखो तो नागेशकृत मञ्जूषामें जहाँ शक्यनिर्णय है तहाँ देखो ॥ ज्यो कहे कि केवल नागेश के कथनतैं अविद्याकूँ जन्म कैसैं मानैं अविद्याकूँ अनादि मानणें मैं बहुत ग्रन्थकारों की सम्मति है तो हम कहें हैं कि प्रथम तो अविद्या के सादित्वमें श्रुति प्रमाण है और भाष्यकार जे हैं तिनकी सम्मति है यातैं नागेश अविद्याकूँ सादि मानैं है इस कारणतैं नागेश का कथन अप्रामाणिक नहीं है और ज्यो ये कही कि अविद्याकूँ अनादि मानणें मैं बहुत ग्रन्थकारों की सम्मति है तो इसका समाधान ये है कि रूपके निर्णयमें नेत्रवाला एक पुरुष बी ज्यो कहै से प्रमाण है और अन्य पुरुष बहुत बी कुछ कहें तो अप्रमाण है ।

तुम ये तो कहो सद्गुह्यैः अविद्याकूँ अनादि मानी है अथवा सादि मानी है ज्यो कहो कि विचार सागर के द्वितीय तरङ्गमें निश्चलदासजी ऐसैं लिखैं हैं कि एक ब्रह्म १ और ईश्वर २ और जीव ३ और अविद्या ४ और अविद्या का चेतन सै सग्यन्ध ५ और अनादि वस्तु का भेद ६ ये षट् वस्तु स्वरूपतै अनादि हैं जा वस्तु की उत्पत्ति होवै नहीं सो वस्तु स्वरूपतै अनादि कहिये है तो हम पूछैं हैं इसमें अर्थात् अविद्याकूँ आदि लेकैं जे पाँच इनकूँ अनादि मानणें में श्रुति प्रमाण दिई है अथवा स्मृति प्रमाण दिई है अथवा कोई युक्ति कही है अथवा अनुभव बताया है सो कहो ज्यो कहो कि श्रुति स्मृति युक्ति अनुभव तो कुछ वी लिखा नहीं परन्तु ऐसैं लिखा है कि ये षट् वस्तु अनादि हैं ये वेदान्त का सिद्धान्त है तो हम कहैं हैं कि ये वेदान्त का सिद्धांत है तो वेदान्त नाम तो उपनिषदों का है उनमें सिद्धांत श्रुति तो ये है कि

न निरोधो नचोत्पत्तिर्न वदो न च साधकः

न मुमुक्षुर्न वै मुक्त इत्येषा परमार्थता ॥

इसका अर्थ ये है कि न तो निरोध कहिये प्रलय है और नै उत्पत्ति है और नै तो बन्धनकूँ प्राप्त भयो है और नै कोई साधक है नै कोई मोक्ष की इच्छा करै ऐसी है और नै कोई मुक्त है ये परमार्थता है अर्थात् वेदान्त को सिद्धांत है अब तुम ही विचार करो श्रुति स्मृति युक्ति अनुभव इन बिना पाँचकूँ अनादि कहणाँ और इस कथनकूँ वेदांत का सिद्धांत कहणाँ ये प्रासांगिक है अथवा अप्रासांगिक है ॥

अब विचार करिकें देखो अविद्याकूँ सदसद्विलक्षण और अनादि मानी तो न्यायवालों का मान्याँ ज्यो प्रागभाव तद्रूप भई तो अलीक सिद्ध भई काहेतैं कि भेद खण्डन के विषय में पूर्ब अभाव की अलीकता सिद्ध हो गई है और ज्यो जगत्कूँ अज्ञान कल्पित सिद्ध करणें के अर्थ अविद्या-मानी तो जगत् अज्ञान कल्पित सिद्ध हुवा नहीं और ज्यो अविद्याकूँ ब्रह्ममें आवरण सिद्ध करणें के अर्थ मानी तो ब्रह्ममें आवरण सिद्ध हुआ नहीं और ज्यो स्वभाव सिद्ध मानी तो ज्ञान की व्यर्थता भई और ज्यो ज्ञान को निर्णय कियो तो ज्ञान स्वतः सिद्ध होणें तैं इसकी निवृत्ति स्वतः सिद्ध भई और ज्यो कल्पित मानी तो इसका कल्पक सिद्ध हुवा नहीं और ज्यों

स्वतः कल्पित मानी तो ब्रह्म रूपा सिद्ध भई और ज्यो ब्रह्म रचित मानी तो ब्रह्म इसका उपादान हुवा यातैं ये ब्रह्मरूपा सिद्ध भई और इसकूं जन्य जानणें मैं तो श्रुति स्मृति और भाष्यकार इनकी सम्मति रही और सद्ब्रह्महीनैं ज्यो अनादि कही उसमें कोई प्रमाण सिद्ध हुवा नहीं यातैं ब्रह्म तैं भिन्न अनादि सदसद्विलक्षण अविद्या अलीक है ॥

देखो ये अविद्यावादी कैसे हैं ज्यो पुरुषकूं अप्रामाणिक अर्थकूं प्रामाणिक कहिकैं ठगैं हैं जैसे सद्ब्रह्महीनैं अविद्यादिक पाँचकूं अनादि बता करिकैं ये वेदान्त का सिद्धान्त है ऐसैं कही और ये बी नहीं कही कि ये पूर्व पक्ष है अथवा अर्थवाद है किन्तु ये ही कही कि ये वेदान्त का सिद्धान्त है ॥ विचार तो करो अविद्या जानणें मैं वेदान्त का अभिप्राय है अथवा सच्चिदानन्दरूप परमात्मा के जानणें मैं और इसमें भिन्न वस्तु नहीं है इसमें वेदान्त का अभिप्राय है ॥ देखो ब्रह्म की सत्ता करिकैं सत्तावान् ब्रह्मव्यक्तित्व पदार्थ हैं ये बी वेदांत का अभिप्राय नहीं है देखो

सामान्यात् ॥

इस मूत्र के भाष्य मैं शङ्कर स्वामी लिखैं हैं कि

न च ब्रह्मव्यतिरिक्तं वस्तुवस्तित्वमवकल्पते

इसका अर्थ ये है कि ब्रह्म तैं व्यतिरिक्त कहिये भिन्न ऐसा ज्यो वस्तु से अस्तित्व की कल्पना नहीं करै है तात्पर्य ये है कि ब्रह्म तैं भिन्न वस्तु नहीं है और ज्यो अस्तित्व धर्म करिकैं प्रतीत होय है अर्थात् है इस प्रतीत का विषय है सो ब्रह्म ही है ।

ज्यो कहे कि अविद्या अलीक है ये अर्थ मेरै बी सम्मत हुवा और ये अविद्यावादियों नैं अलीक ही कल्पित किई है परन्तु इन की ही कल्पित अविद्या इनकूं हों अनादि कैसे प्रतीत होय है सो कहे ॥ तो हम कहैं हैं कि अविद्यावादी रज्जु मैं सर्प कूं कल्पित मानैं हैं वो सर्प तत्क्षण जात है अर्थात् उस ही क्षण मैं उत्पन्न भयो है तो बी तत्क्षणजात प्रतीत होवे नहीं इस में कारण ये कहैं हैं कि जैसे रज्जु का सामान्य धर्म इदन्ता है तैसे रज्जु में एक प्राक्सिद्धत्व धर्म और है सो रज्जु की इदन्ता जैसे कल्पित सर्प में प्रतीत होय है तैसे हों रज्जु का प्राक्सिद्धत्व धर्म कल्पित सर्प में प्रतीत होय है यो प्राक्सिद्धत्व धर्म कल्पित सर्प के तत्क्षण

जातत्व धर्मका आवरण कर लेवै है यातैं कल्पित सर्प में तत्क्षण जातत्व प्रतीत होवै नहीं ऐसैं अविद्यावादी मानैं हैं ऐसैं हीं ब्रह्म में अविद्यावादियों नैं अविद्या कल्पित किई है यातैं ब्रह्म का अनादित्व धर्म अविद्यावादियों कूँ अविद्या में प्रतीत होय है इस कारणतैं इनकी कल्पित अविद्या इनकूँ अनादि प्रतीत होय है ऐसैं मानों ॥ परन्तु आश्चर्य तो ये है कि इनकूँ अविद्या में ब्रह्म की सत्ता प्रतीत होय है तो बी ये अपर्ण कल्पित अविद्या कूँ सद्रूप नहीं मानैं हैं ॥

ज्यो कहो कि प्रतीति काल में इसकूँ सत् ही मानैं हैं तो हम कहैं हैं कि इनतैं ज्यो अविद्याकूँ सदसद्विलक्षण कही है सो कथन असङ्गत हुवा ज्यो कहो कि इसकूँ सदसद्विलक्षण सत् मानैं हैं तो हम पूछैं हैं कि सदसद्विलक्षण सत् इस का अर्थ कहे ज्यो कहो कि तीन काल में अवाध्य होय सो तो सत् और ज्यो इससैं विपरीत होय सो असत् और ज्यो इन दोनों तैं विलक्षण होय सो सदसद्विलक्षण तो अविद्या ज्यो है सो ज्ञान तैं नष्ट होय है यातैं तो सद्विलक्षण है और सत् तैं विपरीत हैं अलीक तो ये अविद्या अलीकविलक्षण है यातैं असद्विलक्षण है तो अविद्या जो है सो सदसद्विलक्षण सिद्ध होगई और अविद्या जो है सो है इस प्रतीतकी विषय है यातैं सदसद्विलक्षण सत् भई तो हम पूछैं हैं कि अविद्या जो है सो सदसद्विलक्षण सत् है तो इस में ज्यो सत्ता है तिस कूँ ब्रह्म सत्तातैं भिन्न सत्ता नशैं पड़ेगी तो भाष्यकारनैं ज्यो ब्रह्मसत्तातैं भिन्न सत्ता नहीं है ये कथन किया सो असङ्गत हुवा इस की सङ्गति कहा है सो कहे ।

ज्यो कहो कि अविद्यावादी सत्ता तीन मानैं हैं तो हम कहैं हैं कि हमनैं सत्ता चार कही है देखो न्याय के मतके विवेचन में जहाँ भेद खण्डन है तहाँ हम पारमार्थिकी सत्ता व्यवहारिकी सत्ता प्रतिभासिकी सत्ता और चतुर्थी सत्ता ऐसैं कहि आये हैं तहाँ चतुर्थी सत्ता भेद की तथा हावू की कही है तो ये तो कल्पना मात्र है वस्तु गत्या तो एक ब्रह्मसत्ता ज्यो है सो ही मुख्यसत्ता है इस ही सत्ता तैं सर्व सत्तावान् है यातैं सर्व ब्रह्महैं है ज्यो सर्व ब्रह्म न होय तो किसी बी पदार्थ में सत्ता की प्रतीति होवै नहीं काहे तैं कि भाष्यकार जे हैं तिनके ब्रह्म तैं व्यतिरिक्त पदार्थ में सत्ता मानणाँ अभिमत नहीं है इसी सत्ता के तीन नाम अविद्यावादियों नैं कल्पित किये हैं और हमनैं चार नाम कल्पित किये हैं और कोई विद्वज्जन

आवश्यकता तै विशेष नाम बी कल्पित करै तौ इसमें हमारा कुछ बी विवाद नहीं है और तुम कू बी इस विषय में विवाद करणाँ उचित नहीं तुम तो श्रुति नै ज्यो एक सृष्टिग्रह के विज्ञान तै सब सृन्मय जाणै जाय हैं इस दृष्टान्त तै एक सृष्टिग्रहस्थानीय ज्यो वस्तु कहा है तिस कू जाणवेको यत्न करो ॥

ज्यो कहा कि अविद्या अलीक है तो इस की प्रतीति कैसै होय है तो हम कहै हैं कि जैसै अलीक हावू वालकों कू दीखै है तैसै अविद्या अविद्यावादीयो कू दीखै है ज्यो कहा कि वालकों कू हावू दीखै नहीं किन्तु बालक तो विचार शून्य हैं उनकू बृह पुरुष कुपय तै हटायवेके अर्थ अलीक हावू की तृणादिक में कल्पना करिकै भय कराय देवै हैं यातै उस बालक की कुपय तै निवृत्ति होजाय है तो हम कहै हैं कि ऐसै ही विचार शून्य पुरुषों कू जीवनमुक्ति का आनन्द करायवे के अर्थ वेद ब्रह्म में अलीक अविद्या की कल्पना करिकै डरावै है पीछै आप ही विवेक कराय करिकै जीवनमुक्ति का आनन्द करावै है ॥ ज्यो कहो कि वेदअविद्याका कल्पक है इस में अनुभव कहा है सो कहो तो हम कहै हैं कि जब पर्यन्त वेद अवान्तर वाक्यों करिकै उपदेश करै नहीं तब पर्यन्त अविद्या का अनुभव होवै नहीं और जब वेद अवान्तर वाक्यों करिकै उपदेश करै है तब अज्ञानका अनुभव होवै है जैसै कल्पना करो कि कोई पुरुष ऐसा है जिसनै आजन्म तै घट ऐसा नाम बी श्रवण किया नहीं उस पुरुष कू मैं घटकू नहीं जाणू हूँ ये बुद्धि होवै नहीं और जब उस पुरुष कू उस पुरुष का आपस सान्याँ हुवा कोई पुरुष ऐसै कहै कि घट है तब उस पुरुष कू घट का ज्यो आवरण उस का अनुभव होवै है और जब वो ही पुरुष ऐसै कहै कि ये है घट तब उस पुरुष कू घटका साक्षात्कार होय है तैसै अवान्तर वाक्यों करिकै तो आत्मा में आवरण रूप अज्ञान प्रतीत होय है और महावाक्यों करिकै आत्मा का साक्षात्कार होय है एँसै अविद्यावादी बी मानै हैं ॥

अब तुम विचारो कि घट अज्ञान करिकै आवृत रहा तो उसका ज्यो आवरण तिसका अनुभव असत्वापादक अज्ञान की निवृत्ति तै पूबे हुआ नहीं इस में कारण कहा है ॥ ज्यो कहा कि असत्वापादक अज्ञान अभानापादक अज्ञान की प्रतीति का प्रतिवन्धक है तो हम पूबै हैं कि

असत्त्वापादक अज्ञान की प्रतीति अभानापादक अज्ञान के रहते होय है अथवा नहीं ज्यो कहे कि अभानापादक अज्ञान के रहते असत्त्वापादक अज्ञान की प्रतीति होय है तो हम पूछें हैं कि उस प्रतीति का आकार कहा है सो कहे ज्यो कहे कि घट नहीं है ये असत्त्वापादक अज्ञान की प्रतीति का आकार है तो हम कहें हैं कि विषयि व्यवहार में विषय-ज्ञान कारण है ज्यो विषय कूँ नहीं जायें वो उस के विषयि कूँ नहीं जायें सकै है जैसे न्याय के मत में अनुव्यवसाय तो विषयिरूपज्ञान है और व्यवसायज्ञान विषय है तो वो व्यवसायज्ञान ज्यो है सो यत्किञ्चित् घटादि विषयक है तो व्यवसायज्ञान जो है सो विषयि हुवा तो उसके विषय होंगे घटादि पदार्थ अब तुम ही देखो ज्यो पुरुष घट कूँ नहीं जायेंगा वो पुरुष व्यवसायज्ञान कूँ घटका विषयि कैसे कहैगा ऐसे ही तुम घट नहीं है इस प्रतीति कूँ असत्त्वापादक अज्ञानकी प्रतीति कहेगे तो इस प्रतीति का विषय होगा घटविषयक अज्ञान तो ये अज्ञान घटका विषयि होगा और घट इस अज्ञान का विषय होगा अब ज्यो घट का ज्ञान असत्त्वापादक अज्ञान की प्रतीति के पूर्व नहीं मानेंगे तो घट नहीं है इस प्रतीति का विषय जो घटविषयक अज्ञान उसकूँ घटका विषयि अज्ञान कैसे कहेंगे यातें अभानापादक अज्ञान के रहते असत्त्वापादक अज्ञानकी प्रतीति मानों तो असत्त्वापादक अज्ञानका ज्यो विषय ताका ज्ञान पूर्व मानों अब ज्यो असत्त्वापादक अज्ञान की प्रतीति के पूर्व अज्ञान के विषय का ज्ञान मान्याँ तो घट है ऐसा ज्ञान मानेंगे ज्यो ऐसा ज्ञान मान्याँ तो ये ज्ञान ज्यो है सो घट नहीं है इस ज्ञान का प्रतिबन्धक है यातें असत्त्वापादक अज्ञान की सिद्धि होवे ही नहीं ॥ अब जो असत्त्वापादक अज्ञान सिद्ध नहीं हुवा तो इस असत्त्वापादक अज्ञान कूँ अभानापादक अज्ञान की प्रतीति का प्रतिबन्धक तुम नै मान्याँ है तो इस असत्त्वापादक अज्ञान के नहीं होयें तें अभानापादक अज्ञान की प्रतीति मानों ज्यो अभानापादक अज्ञान की प्रतीति मानी तो अभानापादक अज्ञान की प्रतीति भयें असत्त्वापादक अज्ञान रहे नहीं ये अनुभव सिद्ध है ज्यो असत्त्वापादक अज्ञान नहीं रहा तो इसकी जो निवृत्ति सो ही अज्ञानवादियें कैं अन्तर वाक्यों करिकें उत्पन्न भया जो परोक्षज्ञान ताका फल है यातें अर्थात् असत्त्वापादक अज्ञान के नहीं रहयें तें इस अज्ञान की निवृत्ति के अर्थ-अ-

वान्तरवाक्योपदेश व्यर्थ होगा इस कारण तैं अभानापादक अज्ञान के रहतैं असत्वापादक अज्ञान की प्रतीति होय है एसे मानणा असङ्गत है ॥

जयो कहे कि अभानापादक अज्ञान के रहतैं असत्वापादक अज्ञान की प्रतीति नहीं मानैगे तो हम पूछै हैं असत्वापादक अज्ञान की प्रतीति का प्रतिबन्धक किसकूँ सनैगे सो कहे जयो कहे कि असत्वापादक अज्ञान की प्रतीति का प्रतिबन्धक अभानापादक अज्ञान कूँ मानैगे तो हम पूछै हैं असत्वापादक अज्ञान के रहतैं अभानापादक अज्ञान की प्रतीति होय है अथवा नहीं जयो कहे कि होय है तो हम कहै हैं कि अभानापादक अज्ञान की प्रतीति का आकार ये है कि घट नहीं दीखै है तो ये प्रतीति अज्ञानवा दिया कूँ तब होय है कि जब असत्वापादक अज्ञान निवृत्त हो जाय है अब जयो असत्वापादक अज्ञान रहा ही नहीं तो अभानापादक अज्ञानकूँ असत्वापादक अज्ञान की प्रतीति का प्रतिबन्धक मानणा असङ्गत हुवा ॥

जयो कहे कि असत्वापादक अज्ञान के रहतैं अभानापादक अज्ञान की प्रतीति होवै नहीं एसैं मानैगे तो हम कहै हैं कि तुमारे कथन का अभिप्राय ये सिद्ध हुवा कि अप्रतीति जे असत्वापादक ओर अभानापादक अज्ञान ते परस्पर परस्पर की प्रतीति के प्रतिबन्धक हैं तो तुम येही कहोगे कि हमारा ये ही अभिप्राय है तो हम पूछै हैं उये पदार्थ है ओर प्रतीति नहीं होवै तहाँ तुम पदार्थ की अप्रतीति का कारण किसकूँ मानौ हो सो कहे ॥ जयो कहे कि अन्यदेशस्थित पदार्थ की जयो अप्रतीति होय है तहाँ तो भित्त्यादिक आवरक होय हैं ओर जहाँ पुरोवर्त्ति पदार्थ की अप्रतीति होय है तहाँ अज्ञान आवरक होय है तो हम कहै हैं कि अन्य देशस्थित पदार्थ की अप्रतीति का कारण तो उचित होय तिसकूँ मानौ इसमें तो हमारा बिबाद नहीं परन्तु जहाँ पुरोवर्त्ति पदार्थ अप्रतीति होय तहाँ तुम अज्ञान कूँ आवरक मानौ हो ओर वहाँ अज्ञान दो प्रकारके मानौ हो ओर उनकूँ परस्पर परस्पर की प्रतीति के प्रतिबन्धक मानौ हो तो वे दोनूँ अप्रतीति भये परन्तु ये कहे वे दोनूँ अज्ञान निरावरण अप्रतीति हैं अथवा सावरण अप्रतीति है ॥ जयो कहे कि निरावरण अप्रतीति हैं तो हम कहै हैं कि घट कूँ भी निरावरण हीँ अप्रतीति मानौ एसैं मानैगे तो घटविषयक असत्वापादक ओर अभानापादक दोनूँ अज्ञान नहीं सनैखै पड़ैगे तो

लाघव होगा लाघव कूँ गुण और गौरव कूँ दोष सकल शास्त्रों में मानें हैं ॥

जयो कहो कि सावरण अप्रतीत मानेंगे तो हम पूछें हैं उन दोनूँ अज्ञानों के ओर तो आवरण बरूँ सके नहीं यातें उन दोनूँ अज्ञानों के आवरण चार अज्ञान ओर मानणें पड़ेंगे काहेतैं कि प्रत्येक अज्ञान के आवरण के अर्थ असत्वापादक और अभानापादक अज्ञान आवश्यक होंगे तो अनवस्था होगी इस दोषकी निवृत्ति होणी कठिन है ॥

ज्यो कहो कि प्रतिबन्धक के हेतैं कार्य होवै नहीं ये सर्वसम्मत है तो असत्वापादक अज्ञान की प्रतीति का प्रतिबन्धक तो है अभानापादक अज्ञान यातैं तो असत्वापादक अज्ञान की प्रतीति होवै नहीं और अभानापादक अज्ञानकी प्रतीतिका प्रतिबन्धक है असत्वापादक अज्ञान यातैं अभानापादक अज्ञानकी प्रतीति होवै नहीं इस कल्पनातैं कोई आपत्ति बी नहीं रही और दोनूँ अज्ञानोंकी अप्रतीति बी बरूँ जायगी तो हम कहें हैं कि ऐसैं इन दोनूँ अज्ञानोंकूँ परस्परकी प्रतीतिके प्रतिबन्धक मानोंगे तो अवान्तर वाक्यों करिकें ज्यो परोक्षज्ञान मानों है और उससैं तुम असत्वापादक अज्ञानका नाश मानों है ये कथन कैसैं समीचीन होगा काहेतैं कि जिज्ञासु पुरुषकूँ ज्यो दोनूँ अज्ञानों की प्रतीति ही नहीं तो वो पुरुष दोनूँ अज्ञानों की निवृत्तिके अर्थ यत्न कैसैं करेगा देखो सारे पुरुष लोकसैं प्रतीतिविषय जे सर्पादिक तिनकी ही निवृत्ति को यत्न करें हैं और अप्रतीति जे सर्पादिक तिनकी निवृत्ति को यत्न कोई बी करे नहीं यातैं असत्वापादक और अभानापादक अज्ञान दोनूँहीं मानणें असंभूत हुवा ॥

जयो कहो कि अवान्तरवाक्यश्रवणके अनन्तर ज्यो परोक्षज्ञान होय है उसका आकार ये है कि आत्मा है तो ये ज्ञान ज्यो है सो आत्मा नहीं है इस ज्ञानका विरोधी है ये अनुभव सिद्ध है यातैं हम ऐसैं मानेंगे कि परोक्षज्ञानतैं पूर्ण हमकूँ असत्वापादक अज्ञान की प्रतीति रही ऐसैं ज्यो असत्वापादक अज्ञानकी प्रतीति मानों तो इसका विषय असत्वापादक अज्ञान सिद्ध होगया तो हम कहें हैं कि ये तो अत्यन्तही आश्चर्य हुवा कि अविद्यावादी ज्ञानतैं अज्ञानकूँ निवृत्त करते रहे तिनकें ज्ञानतैं अज्ञान सिद्ध हुवा है परन्तु हमारे कथन सैं तो अनुगुण हुवा है काहेतैं कि हम पूर्व ऐसैं कहि आये हैं

कि वेद ग्रहण में अधिद्याभी कल्पना करिकें डरावे है सो ही अर्थ सिद्ध होगया काहेतैं कि अवान्तर बाक्यों करिकें तुमने जयो ज्ञान मान्या उदसैं हौं तुमने अज्ञान की सिद्धि किइ है ओर हमने बी वेदकूँ हौं अज्ञानका कल्पक कहा है परन्तु परोक्षज्ञानकी उत्पत्तिके पूर्वअसत्वापादक अज्ञानकी प्रतीति मानौं सो किसी के बी अनुभव सिद्ध नहीं यातैं उस प्रतीतिका प्रतिबन्धक अद्यय केइ कल्पित करणौ चाहिये ओर उस प्रतिबन्धक का स्वरूप अभानापादक अज्ञानतैं विलक्षण वताणौ चाहिये काहेतैं कि अभानापादक अज्ञान से पूर्व असत्वापादक अज्ञानभी जयो प्रतीति ताकी प्रतिबन्धकता असिद्ध भई है ओर उस असत्वापादक अज्ञान का केइ आधारक बी पूर्व सिद्ध नहीं हुवा है ॥

जयो कहे कि असत्वापादक अज्ञानकूँ आवृतस्वभाव मानैगे अर्थात् असत्वापादक अज्ञानका ये स्वभाव ही है कि ये आवृत ही रहे है तो हम कहैं हैं कि इसका आवृत स्वभाव है तो ये अपणों विषय का आवरण कैसे करेगा देखो अज्ञानवादी अज्ञानकूँ तमःस्वभाव मानैं हैं तो तम ज्यो है तिसका आवृत स्वभाव नहीं है किन्तु आवरण स्वभाव है तम आप अनावृत होता हुवा अन्य पदार्थोंका आवरण करे है यातैं असत्वापादक अज्ञानकूँ आवृतस्वभाव मानणौ असङ्गत ही है ॥ अथवा असत्वापादक अज्ञानकूँ आवृतस्वभाव ही मानौं ये हमारे बी अभिमत है काहेतैं कि भेद हावू ये आवृतस्वभाव हैं तो ये अलीक सिद्ध भये हैं तैसैं हौं आवृत स्वभाव होणें तैं असत्वापादक अज्ञान बी अलीक ही है तैसैं मानौं ॥ ज्यो कहे कि ये अज्ञान अलीक होय तो आवरण कैसे करेगा तो हम कहैं हैं कि जैसे अलीक ज्यो भेद सो भिन्न ऐसा ज्यो व्यवहार ताकूँ सिद्ध करे है ओर जैसे अलीक हावू भय सिद्ध करे है तैसैंहीं अलीक ज्यो असत्वापादक अज्ञान सो आवरण सिद्ध करेगा ॥

ज्यो कहेकि असत्वापादक अज्ञानकी निवृत्ति ज्यो है सो अवान्तर बाक्योपदेशका फल है अर्थात् अवान्तर बाक्योपदेश करिकें असत्वापादक अज्ञानकी निवृत्ति होय है अब जयो असत्वापादक अज्ञान अलीक हुवा तो इसकी निवृत्ति बी अलीक ही होगी ज्यो ये निवृत्ति अलीक भई तो इस निवृत्तिकूँ सिद्ध करणों के अर्थ अवान्तर बाक्योपदेश व्यर्थ होगा काहेतैं कि त्रिकालासत् ज्यो है सो अलीक होय है तो ये असत्वापादक अज्ञान

की निवृत्ति ज्यो है सो अलीक होणें तैं ये वी त्रिकालासत् भई तो इसकी सिद्धिके अर्थ अवान्तर वाक्योपदेश ज्यो है सो व्यर्थ ही है। तो हम कहैं हैं कि असत्त्वापादक अज्ञान अलीक होणें तैं इसकी निवृत्ति ज्यो है ताकूँ अलीक मानणाँ असङ्गत है काहेतैं कि ज्यो अलीक की निवृत्ति वी अलीक होय तो अविद्यावादी रज्जुमें सर्पकूँ प्रातिभासिक मानैं हैं ओर रज्जुसर्प की निवृत्तिकूँ प्रातिभासिक नहीं मानैं हैं सो इनकूँ वी ये रज्जु सर्प की निवृत्ति प्रातिभासिक ही मानणाँ पड़ेगी सो अनुभव बिदु है यातैं अलीक ज्यो असत्त्वापादक अज्ञान ताकी निवृत्ति के अर्थ ज्यो वेद अवान्तर वाक्योपदेश करे है सो व्यर्थ नहीं है अथवा असत्त्वापादक अज्ञान की निवृत्तिकूँ अलीक ही मानों तो वी कुछ हानि नहीं है ज्यो कहे कि अवान्तरवाक्योपदेशमें ज्यो व्यर्थ ताकी आपत्ति भई उसकी निवृत्ति का उपाय कहा तो हम कहैं हैं कि अवान्तरवाक्योपदेश का फल परोक्षज्ञानकूँ ही मानों असत्त्वापादक अज्ञान ते ज्यो होता तो प्रतीत होता परन्तु ये तो प्रतीत होवे नहीं यातैं त्रिकालासत् ही है ज्यो ये अज्ञान त्रिकालासत् हुआ तो इसकी निवृत्ति का यत्र वी व्यर्थ ही है यातैं परोक्षज्ञान ही अवान्तरवाक्योपदेश का फल है ये ही जाणों ॥

ज्यो कहो कि असत्त्वापादक अज्ञान अलीक हुआ तो वेदकूँ अज्ञान का कल्पक कहा सो असङ्गत हुआ काहेतैं कि ज्यो असत्त्वापादक अज्ञान ही नहीं तो वेदनेँ किस अज्ञान की कल्पना किई तो हम कहैं हैं वेदकूँ अभानापादक अज्ञान का कल्पक मानों काहेतैं कि अवान्तरवाक्योपदेश के अनन्तर अभानापादक अज्ञान प्रतीत होय है ज्यो कहो कि अभानापादक अज्ञान की प्रतीति मात्रतैं वेदकूँ अविद्या का कल्पक कैसेँ मानैं अभानापादक अज्ञान तो अवान्तरवाक्योपदेशतैं पूर्व ही रहा सो ही अवान्तरवाक्योपदेश के अनन्तर प्रतीत हुआ है तो हम कहैं हैं कि अभानापादक अज्ञान अवान्तरवाक्योपदेशतैं पूर्व होता तो प्रतीत होता परन्तु कोई इस अज्ञान की प्रतीति का प्रतिबन्धक रहा नहीं तो वी ये प्रतीत हुआ नहीं तो ये ही जाणों कि ये अज्ञान अवान्तरवाक्योपदेशतैं पूर्व रहा ही नहीं अवान्तरवाक्योपदेशतैं पीछें हीँ कल्पित हुआ है ॥

ज्यो कहो कि साक्षात् आत्मतत्त्व का प्रतिपादक ज्यो वेद ताकूँ अज्ञान का कल्पक कहणें तैं वेदकी न्यूनता होय है यातैं वेदकूँ अज्ञानका

कल्पक कहना असंभूत है तो हम कहें हैं कि अवान्तरवाक्यश्रवण के अनन्तर विचार शून्य अविद्यावादी अभानापादक अज्ञान की कल्पना करें हैं यातें अज्ञानवादियोंकूँ ऐसैं कही है कि तुम वेदकूँ अज्ञान का कल्पक मानो ॥ और हम तो अवही पूर्व कहि आये हैं कि अवान्तरवाक्योपदेश का फल परोक्षज्ञानकूँ हों मानो यातें वेदकूँ अज्ञान का कल्पक जानणें सँ हमारा अभिप्राय नहीं है हम तो वेदकूँ साक्षात् परमात्मा हों मानें हैं ये वेद साक्षात् सच्चिदानन्दरूप परमात्मा का स्वरूपभूत अलौकिक अनुभव है ऐसैं मानें है देखो श्रीकृष्ण महाराज गीता के तृतीय अध्याय सँ आज्ञा करें हैं कि

अन्नाद्भवन्ति भूतानि पर्जन्यादन्नसम्भवः

यज्ञाद्भवति पर्जन्यो यज्ञः कर्मसमुद्भवः

कर्म ब्रह्मोद्भवं विद्धि ब्रह्माक्षरसमुद्भवम् ॥

इसका अर्थ ये है कि सच्चिदानन्दरूप परमात्मातें वेद उत्पन्न हुआ है और वेदतें कर्म उत्पन्न हुआ है और कर्मतें यज्ञ उत्पन्न हुआ है और यज्ञतें मेघ होय है और मेघतें अन्न होय है और अन्नतें प्रजा होय है तो परमात्मातें जगो सृष्टि भई तहाँ प्रथम वेदरूप परमात्मा हीं हुआ है और ये ही सकल सृष्टिका कारण है और परमात्मा वेदका उपादान कारण है तो उपादानतें कार्य विलक्षण होवे नहीं यातें वेद ज्यो है तो परमात्माहीं है ॥

अभी हमारा अभिप्राय तो अभानापादक अज्ञानके जानणें सँ बी न-हीं है हम तो परमात्माकूँ सदा निरावरण मानें हैं यातें हम अज्ञातताकूँ स्वप्रकाशता रूपा सिद्ध करि आये हैं और अब ज्यो अविद्यावादियोंकूँ कही है कि अभानापादक अज्ञानकूँ तुम कल्पित मानो ये केवल प्रौढिवाद है तात्पर्य ये है कि अभानापादक अज्ञान की कल्पना करो तो बी ये परमात्मा का आवरक नहीं ये ज्यो आवरक होय तो ये अविद्यावादियोंकूँ हीं दीखे नहीं ॥ ज्यो कहेकि अभानापादक अज्ञान नहीं मानोंगे तो परमात्मा सँ अज्ञात व्यवहार कोन करावैगा और ज्यो अज्ञान विनाहीं परमात्मा सँ अज्ञात व्यवहार मानो तो अज्ञान विना इस व्यवहार के होखें सँ कोई आचार्यकी सम्मति कहे तो हम कहें हैं कि जगद्गुरु श्रीकृष्णमहाराजनें त्रयोदश अध्याय सँ अइसैं आज्ञा किई है कि

सूक्ष्मत्वात्तदविज्ञेयम् ॥

इसका अर्थ ये है कि ब्रह्म ज्यो है सो सूक्ष्म है यातैं अज्ञात है तो उस कथनतैं ये अर्थ सिद्ध होगया कि परमात्मामें अज्ञात ऐसा व्यवहार अज्ञान के होणें तैं नहीं है ॥

ज्यो कहे कि जिन विद्यारण्य स्वामीनैं गायत्री के प्रसादतैं वेदार्थ प्रकाशका घरदान पाया वे वृत्तिव्याप्ति का फल ब्रह्ममें आवरणभङ्गकू कहैं हैं देखो उनका कथन पञ्चदशी में ये है कि

ब्रह्मण्यज्ञाननाशाय वृत्तिव्याप्तिरपेक्षिता

फलव्याप्यत्वमेवास्य शास्त्रकृद्भिर्निवारितम् ? ॥

इसका अर्थ ये हैं कि ब्रह्म में अज्ञान के नाशके अर्थ वृत्ति व्याप्ति की अपेक्षा किंद है और शास्त्रकारों नैं फलव्याप्यता का ही निराकरण किया है १ तो ये सिद्ध होगया कि ब्रह्ममें अज्ञानका किया आवरण है तो हम कहैं हैं कि आचार्यों के हृदयका समुझाँ कठिन है देखो तुन तो ये कहे हो कि इस कथनतैं विद्यारण्य स्वामीके ब्रह्ममें आवरण अभिमत है और हम कहैं हैं कि इत कथन तैं विद्यारण्य स्वामीके ब्रह्ममें अज्ञानका किया आवरण अभिमत नहीं है ज्यो ब्रह्म में आवरण इनके अभिमत होता तो शास्त्रकारोंकी अभिमति नहीं कहते किंतु ब्रह्ममें अज्ञानका मानणों अपणै अभिमत कहते ॥ बिचार तो करो ज्यो आवरण श्रीकृष्णके अभिमत नहीं है उसयूँ ऐसे उत्तम पुरुष कैसैं सम्मत करैंगे यातैं अर्थात् आवरणकू शास्त्रकारोंके अभिमत बताणें तैं इत कथनका अभिप्राय ये ही सिद्ध होय है कि ब्रह्ममें आवरण मानणों विद्यारण्य स्वामीके अभिमत नहीं है देखो विद्यारण्य स्वामी नैं तो वृत्तियोंकू वी कूटस्थ दीपमें निरावरण मानी है तहाँ का ये श्लोक है कि

ज्ञातताज्ञातते न स्तो घटवद्वृत्तिषु कचित्

स्वस्य स्वेनाऽगृहीतत्वात्ताभिश्चाऽज्ञाननाशनात् ? ॥

इसका अर्थ ये है कि जैसेँ घट में ज्ञातता और अज्ञातता है तेसैं वृत्ति जेहैं तिनके विपैं ज्ञातता और अज्ञातता ये नहीं होय हैं काहेतैं कि आपसैं आपका ग्रहण नहीं और उन करिकैं अज्ञानका अदर्शन होय है तैतो

ये सिद्ध हुआ कि वृत्ति जिस पदार्थके पास चली जाय तहाँ ही आवरण दीखे नहीं तो वृत्तिके आवरण होणाँ इसका तो सम्भव ही कहाँ ॥

अब नैं तो विद्यारण्य स्वामीके घटादिक नैं आवरण अभिमत हुआ ओर नैं वृत्तियों नैं आवरण सिद्ध हुआ ओर नैं आत्मामें आवरण सिद्ध हुआ यातें आवरण की अलीक ही है ऐसैं भूलाज्ञान ओर असत्वापादक ओर अभानापादक आवरण इनका मानणाँ असङ्गत है ऐसैं अज्ञान असिद्ध हुआ तो जगत् अज्ञान कल्पित सिद्ध नहीं हुआ ज्यो जगत् अज्ञान कल्पित सिद्ध नहीं हुआ तो परमात्माके स्वरूप भूत अलौकिक ज्ञानतैं रचित सिद्ध हुआ ज्यो अलौकिक ज्ञानतैं रचित सिद्ध हुआ तो सच्चिदानन्द रूप परमात्मा इस जगत् का विवर्ति उपादान पूर्व सिद्ध हुआ है तो उपादानतैं विलक्षण कार्य होवै नहीं यातें जगत् परमात्मरूप ही है ॥

ज्यो कहे कि चिद्रूप परमात्मा जगत् का उपादान है तो जगत् जह कैसैं प्रतीत होय है तो हम पूछैं हैं कि अज्ञानवादियोंके अविद्या जह उपादान है तो इसके कार्य जीव ईश्वर चेतन कैसैं भये सो कहे ज्यो कहे कि अविद्या ज्यो है सो अधटित घटना पटीयसी है तो हम कहैं हैं कि ऐसैं हम परमात्मरूप ज्ञानकूँ अलौकिक कहैं हैं ॥

अब हम ये ओर पूछैं हैं कि अविद्यावादी ज्यो जगत् कूँ अज्ञान कल्पित मानैं हैं तो इसके अज्ञानकल्पित पणाँ नैं अनुभव कहा कहैं हैं सो कहो ज्यो कहो कि रज्जुसर्पके दृष्टान्त तैं जगत् कूँ अविद्यावादी अज्ञान कल्पित मानैं हैं तो हम पूछैं हैं रज्जु सर्प कूँ अज्ञान कल्पित कैसैं मानैं हैं सो कहे ॥

ज्यो कहे कि भ्रमस्थल नैं शून्यवादी नास्तिक तो असत्ख्याति मानैं है १ ॥ ओर क्षणिकविज्ञानवादी आत्मख्याति मानैं है २ ॥ ओर न्याय मत नैं तथा वैशेषिकमत नैं अन्यथा ख्याति मानैं हैं ३ ॥ ओर साङ्ख्य तथा प्राभाकर अख्याति मानैं हैं ४ ॥ ओर अज्ञानवादी अनिर्वचनीयख्याति मानैं हैं ५ ॥

तहाँ शून्यवादी नास्तिक तो ये कहै है कि रज्जुदेश नैं सर्प अत्यन्त असत् है उसकी ही प्रतीति होवै है १ ॥

ओर क्षणिक विज्ञानवादी ऐसैं कहै है कि सर्व पदार्थ बुद्धि सैं भिन्न नहीं हैं ओर बुद्धि ज्यो है सो क्षण क्षण नैं उत्पत्ति कूँ प्राप्त होय है

और नाश कूँ प्राप्त होय है ये बुद्धि ही सर्प रूप करिकेँ प्रतीत होय है २॥
और न्याय वैशेषिक मत के मानवेवाले ऐसे कहैं हैं कि घल्मीकादिस्थान में
सर्प सत्य है उसकूँ पुरुष नेत्रों सँ देखे है वो सर्प नेत्रों के दोषतँ सम्मुख
प्रतीत होय है जैसेँ पित्त दोष तँ मसक रोगवाला पुरुषकै भोजनसामर्थ्य
वधे है तैसेँ दोषवलतँ नेत्रों सँ दर्शनसामर्थ्य वधे है यातँ दूर देशस्थित
सर्प दीखे है उसका रज्जुदेश में भान होय है ॥ और चिन्तामणि का
रका ये मत है कि दूरदेशस्थित सर्प का भान होय तो मध्य के अन्य पदा-
र्थोंका भी भान होणा चाहिये सो होवै नहीं यातँ दोष सहित नेत्र तँ र-
ज्जुका ही सर्परूप करिकेँ भान होय है ३ ॥

और साङ्ख्य तथा प्राभाकर इनके मत के मानवे वाले ऐसे कहैं हैं
कि असत् को प्रतीति होय तो वग्ध्यापुत्र की भी प्रतीति होणी चाहिये सो
होवै नहीं यातँ तो असत्ख्याति मानणा असङ्गत है ॥ और लक्षिक विज्ञान
का ही आकार सर्प होय तो लक्षणतँ अधिक काल इस सर्प की प्रतीति नहीं
होणी चाहिये यातँ आत्मख्याति का मानणा असङ्गत है ॥ और अन्यथा-
ख्याति की प्रथम रीति तो चिन्तामणिकार के मत तँ खण्डित है और चि-
न्तामणिकारका भी मत असङ्गत है काहे तँ कि ज्ञेयके अनुसार ज्ञान होय
है ज्ञेय रज्जु और ज्ञान सर्प का ये कथन अत्यन्त विरुद्ध है ॥ यातँ जहाँ
रज्जु में सर्प भूस होय है तहाँ ये रीति मानवे योग्य है कि प्रथम नेत्रका
वृत्तिद्वारा रज्जुमें सम्बन्ध होय है पीछे रज्जुका तो इदंरूप करिकेँ ज्ञान
होय है और सर्पकी स्मृति होय है तो ये सर्प है यहाँ ज्ञान दोय है रज्जु के
इदं अंशका ज्ञान तो प्रत्यक्ष है और सर्प ज्ञान स्मृतिरूप है परन्तु भय दोष
तो प्रमाता में और तिनर दोष प्रमाण में यातँ ऐसा विवेक होवै नहीं
कि भेरूकूँ दो ज्ञान भये हैं किन्तु एकही ज्ञान का विवेक होय है ऐसेँ दो
ज्ञानों का अविवेक ही भ्रम है ४ ॥

और अविद्यावादी ऐसे कहैं हैं कि इदं अंशका तो प्रत्यक्ष ज्ञान और
सर्प की स्मृति ऐसेँ दो ज्ञान होवै तो रज्जु कूँ देखि करिकेँ पुरुष भागे है
सो भागणा नहीं चाहिये काहेतँ कि सर्पके स्मरण तँ कोई भी भागे नहीं
इ अनुभवसिद्ध है यातँ ॥ और रज्जुका विशेष रूप करिकेँ ज्ञान भये पी
छे ऐसा वाध होय है कि भेरूकूँ रज्जु में सर्पप्रतीति मिथ्या भई यातँ ॥
और ये सर्प है यहाँ ज्ञान एक ही प्रतीत होय है यातँ ॥ और एक काल में

अन्तःकरण तँ स्मृतिरूप और प्रत्यक्षरूप दो ज्ञान हे। नहीँ यातँ ॥ अख्या-
 ति मतका मानणां वो अमङ्गलही है ॥ या कारण तँ अनिर्वचनीयख्याति
 मानणां चाहिये ताकी ये व्यवस्था है कि अन्तःकरण की वृत्तिनेत्र द्वारा
 निकसिकै विषयाकार होय है तातँ आधारण भङ्ग होय को विषय
 का प्रत्यक्ष ज्ञान होय है और जहाँ सर्प भूय होय है तहाँ अन्तःकरण की
 वृत्ति निकसिकै विषयसम्बद्ध होय है परन्तु तिमिरादि दोष प्रतिबन्धक हँ
 यातँ वृत्ति उषो है सो रज्जुसमानाकार होय नहीँ यातँ रज्जुचेतनाश्रित
 अविद्या में लोभ हो करिके वो अविद्या ही सर्पाकार हो जाय है वो सर्प
 सत् होय तो रज्जु के ज्ञानतँ बाकी निवृत्ति होय नहीँ और उषो वो सर्प
 असत् होय तो वन्ध्यापुत्र की तरहँ प्रतीत होय नहीँ यातँ वो सर्प सद-
 सद्द्विलक्षण अनिर्वचनीय है उसकी उषो ख्याति कहिये प्रतीति अथवा क-
 यन से अनिर्वचनीयख्याति कहिये है ॥ और जैसेँ सर्प अविद्या का परि-
 णाम है तैसेँ उसका ज्ञान भी अविद्याका ही परिणाम है अन्तःकरण का
 परिणाम नहीँ काहेतँ कि जैसेँ रज्जुज्ञान तँ सर्पको निवृत्ति होय है तैसेँ
 उसके ज्ञानकी भी निवृत्ति होय है वो ज्ञान अन्तःकरण का परिणाम होय
 तो उसका बाध होय नहीँ यातँ वो ज्ञान भी अनिर्वचनीय है परन्तु रज्जु
 पहित चेतनाश्रित अविद्या का उषो तनोंश उसका परिणाम सर्प है और
 साक्षिचेतनाश्रित उषो अविद्या उसके सत्वांशका परिणाम उस सर्पका ज्ञान
 है और अविद्या में उषो लोभ से उस सर्पका ओर उसके ज्ञानका एक ही
 निमित्त है यातँ भूमस्थलमें सर्पादि विषय और उनका ज्ञान एकही समयमें
 उत्पन्न होय है और रज्जु के ज्ञान तँ एक ही समय में ये दोनूँ निवृत्त हो
 य हैं ये तो बाह्य भूमस्थलका प्रकार है ॥ और स्वप्न में तो साक्षि आश्रित
 अविद्याका ही तमोश विषयाकार होय है और उसका ही सत्वांश ज्ञाना-
 कार होय है इतनाँ भेद है कि भूमस्थल में सारे विषय साक्षि भास्यहँ रज्जु
 दिक में सर्पादिक और उनका ज्ञान भूय कहिये है सो भूम अविद्याका परि-
 णाम है और चेतन का विवर्त है ॥ उपादान के समान स्वभाववाला अन्य
 या स्वरूप परिणाम कहिये है और अधिष्ठान तँ विपरीत स्वभाववाला
 अन्यथा स्वरूप विवर्त कहिये है और मिथ्या सर्पका अधिष्ठान रज्जुपहित
 चेतन है रज्जु नहीँ काहेतँ कि रज्जु तो आप ही कल्पित है कल्पित उषो
 है सो कल्पित का अधिष्ठान वनँ नहीँ और रज्जुविशिष्टचेतन कूँ सर्पका

अधिष्ठान मानें तो वी चेतन हूँ अधिष्ठान है काहेतैं कि रज्जु आप ही कल्पित है यातैं रज्जु में सर्पाधिष्ठानता वाधित है और तैसेँ हूँ सर्पज्ञान का अधिष्ठान साक्षी है ऐसैं भ्रमस्थानमें विषयका और उसके ज्ञानका अधिष्ठान उपाधि भेद तैं भिन्न है और विशेषरूप करिकैं रज्जुकी अग्रतीति अविद्या में लोभ द्वारा दोनूँकी उत्पत्तिमें कारण है और रज्जु का विशेषरूप करिकैं ज्ञान दोनूँकी निवृत्ति में कारण है ॥ ज्यो कहे कि अधिष्ठान के ज्ञान भिना सिध्या पदार्थकी निवृत्ति होवै नहीं ये अविद्यावादिषेँका सिद्धान्त है तो सर्पका अधिष्ठान रज्जूपहित चेतन है रज्जु नहीं यातैं रज्जु ज्ञान तैं सर्पकी निवृत्ति सम्भवै नहीं तो इस का समाधान ये है कि रज्जु तो इन के मतमें अज्ञानका कार्य है यातैं रज्जुमें तो आवरण रहै नहीं का हेतैं कि आवरण ज्यो है सो अज्ञानकी शक्ति है और अज्ञान जडाश्रित रहै नहीं ये इन का मत है किन्तु जत्र साभास अन्तःकरण की वृत्ति विषयाकार होय है तत्र वृत्ति तैं रज्जूपहित चेतनाश्रित ज्यो आवरण से नष्ट हो करि कै अधिष्ठान चेतन तो स्वप्रकाशता करिकैं प्रकाश है और आभास करिकैं विषयका प्रकाश होय है तो रज्जूपहित चेतन हूँ सर्पका अधिष्ठान है उस का ज्ञान हुवा ऐसैं मानैं हूँ यातैं रज्जु के ज्ञानतैं सर्पकी निवृत्ति सम्भवै है ज्यो कहे कि सर्प ज्ञानका अधिष्ठान तो साक्षीचेतन है उसका ज्ञान हुवा नहीं यातैं सर्प ज्ञान की निवृत्ति कैसैं होगी तो हम कहैं हूँ कि चेतन में स्वरूप तैं तो भेद है नहीं किन्तु उपाधि के भेद तैं भेद है सो वी उपाधि भिन्न देश में स्थित होय तब तो उपहित में भेद होय है और उपाधि एक देश में स्थित होय तब उपहित में भेद होवै नहीं यातैं वृत्ति जब विषयाकार भई तब विषय और वृत्ति एक देशस्थित होणें तैं विषयोपहित चेतन और वस्तुपहित चेतन इन का भेद नहीं या कारण तैं विषयाधिष्ठान चेतन का ज्ञान हूँ वस्तुपहित चेतनका ज्ञान है ऐसैं सर्पज्ञानाधिष्ठान का ज्ञान होणें तैं सर्पज्ञानकी निवृत्ति सम्भवै है ॥ अथवा जब अन्तःकरण की वृत्ति सन्दान्धकारावृत रज्जु तैं सम्बद्ध हो करिकैं रज्जु के विशेषाकार कूँ प्राप्त होवै नहीं तत्र इदमाकार वृत्ति में स्थित ज्यो अविद्या से ही सर्पाकार और ज्ञानाकार होय है उस अविद्याका तमोश सर्पाकार होय है और उसका ही सत्वांश ज्ञानाकार होय है और वस्तुपहित चेतन दोनूँ का अधिष्ठान है और वृत्ति विषय देश में गई यातैं विषयोपहित चेतन और

वस्तुपहितचेतन ये दोनूँ उपाधि एक देशस्थित होयें तें एक हूँ तो वृत्ति जय विषय के विजोपाकारकूँ प्राप्त भई और उसमें विषयका अधिष्ठान जयो चेतन उनका आचरण दूर हुवा और विषयका विजोपकूप करिकेँ ज्ञान हुवा तो साति ये तन का ही आचरण दूर हुवा यातें सर्प और उम के ज्ञानकी निवृत्ति अधिष्ठान ज्ञान तें सम्भव है ॥ जयो कह्यो कि प्रथम पक्षका त्याग करिकेँ ये द्वितीय पक्ष कह्यो मैं तुमारा तात्पर्य कहा है तो हम कहें हैं कि प्रथम पक्ष में विषयोपहित चेतनाश्रित अज्ञानका परिणाम सर्प है ऐसेँ ज्ञानमें ये दोष है कि जहाँ बहुत पुन्यों कूँ सर्प भ्रम होय तहाँ एक पुन्यकूँ रज्जु के यथार्थ ज्ञान भयेँ मयेँ पुन्यों का भ्रम निवृत्त होयों चाहिये काहेतें कि विषयाधिष्ठान चेतनाश्रित अधिद्या का परिणाम जयो सर्प उसकी निवृत्ति एक पुन्यकूँ रज्जु का यथार्थ ज्ञान जयो मया तातें होगी ॥ और द्वितीय पक्ष में ये दोष नहीं है काहे तें कि निमकी वृत्तिमें स्थित अधिद्या का परिणाम सर्प और ज्ञान निवृत्ति हुवा उसका भ्रम निवृत्त हुवा और निमकी वृत्ति में स्थित अधिद्या का परिणाम सर्प और ज्ञान निवृत्त होवैनहीं उनका भ्रम निवृत्त होवैनहीं ऐसेँ दाह्य भ्रमस्थल में विषय और ताके ज्ञान का अधिष्ठान वस्तुपहित साली है ॥ और आन्तर भ्रमस्थल में स्वप्न पदार्थ और उनके ज्ञान का अधिष्ठान अन्तः करणोपहित साली ही है या प्रकार करिकेँ सत् और असत् तें विनक्षण जे अनिर्वचनीय सर्प आदिक तिनकी जे ख्याति कहिये प्रतीति अथवा कथन से अनिर्वचनीय ख्याति कहिये है ५ ॥ ऐसेँ रज्जुसर्प कूँ अधिद्यावादी अज्ञानकल्पित सानेँ हैं ये प्रक्रिया मद्धही नें विचार सागर के चतुर्थ तरङ्ग में लिखी है ॥

तो हम कहें हैं कि ये कथन तो मद्धही के मत तें हीँ विरुद्ध है काहेतें कि विचारनागर के पञ्चम तरङ्ग में मद्धही ऐसेँ लिखे है कि सम-भक्ताक जे हैं ते परस्पर सायक और वायक होवें हैं तहाँ गुण प्रसङ्ग है कि गुण वेद मिथ्या हैं तो इनतें संसारकी निवृत्ति कैसेँ होय जैसेँ भ्रमस्थल का जल मिथ्या है तो उसका आसर्ग्य ये नहीं है कि तृपाकूँ निवृत्त करि देवें ऐसेँ आप शिष्य की शङ्का निख करिकेँ आप ही ऐसेँ नानाधान लिखे है कि समभक्ताक परस्पर सायक वायक होवें है विषयभक्ताक परस्पर सायक वायक होवें नहीं जैसेँ स्वप्नमें मिथ्या जीवन राजाकूँ सताया उस समय में वडे पडे पोथा व्यावहारिक राजा के कुछ भी काम आये नहीं और स्वप्नके मुनि

नैं हौं औपध देकरिकें राजा की पीडा निवृत्त किई तो सिद्ध हुवा कि सम सत्ताक ही साधक बाधक होय है काहे तैं कि स्वप्न का प्रातिभासिक जीय ही तो राजा के पीडाका साधक हुवा और प्रातिभासिक औपध ही राजाकी पीडा का बाधक हुवा ऐसैं हौं मिथ्या गुरु वेद मिथ्या भव दुःख कूँ निवृत्त करैहै ऐसैं सद्गुरु ही नैं विचारसागर के पञ्चन तरङ्ग में लिखा है ॥

अब तुमहीं विचार करो ज्यो अविद्यावादी रज्जु सर्प की प्रातिभासिकीसत्ता मानैं हैं तो रज्जु सर्प प्रातिभासिक हुवा और उसका साधक रज्जु का विशेष रूप करिकें ज्यो अज्ञान ताकूँ जान्याँ है तो इस अज्ञान की व्यावहारिकी सत्ता है यातैं ये अज्ञान व्यावहारिक है और रज्जु के ज्ञानतैं प्रातिभासिक सर्प की निवृत्ति जानी है तो ये रज्जु का ज्ञान बी व्यावहारिक है तो सर्प प्रातिभासिक कैसैं हो सके ज्यो सर्प प्रातिभासिक होय तो रज्जु का व्यावहारिक अज्ञान तो इस सर्प का साधक हो सके नहीं और रज्जु का व्यावहारिक ज्ञान इस सर्प का बाधक हो सके नहीं ॥ ऐसैं ही स्वप्न में समुझो कि व्यावहारिकी ज्यो निद्रा से तो स्वप्न की साधक है और व्यावहारिक ज्यो जाग्रत् अथवा सुषुप्ति ये स्वप्न के बाधक हैं तो स्वप्न प्रातिभासिक कैसैं होसके ॥ और देखो कि ब्रह्म कूँ अविद्यावादी सर्वका साधक मानैं हैं तो ब्रह्म की परमार्थसत्ता है और सर्व जगत् की व्यावहारिकसत्ता है अब ज्यो समान सत्ताक ही साधक होय तो ब्रह्म किसी का बी साधक नहीं होणाँ चाहिये यातैं सर्व की साधकता बाधकता का निर्वाह के अर्थ सर्व की एक ही सत्ता मानों अब ज्यो सर्व की प्रातिभाससत्ता मानोंगे तब तो ब्रह्म कूँ बी मिथ्या मानणाँ पड़ेगा से तो अविद्यावादियों के बी अभिमत नहीं है और ज्यो सर्व की व्यावहार सत्ता मानों तो ब्रह्म व्यावहारिक पदार्थ सिद्ध होगा तो अविद्यावादी व्यावहारिक पदार्थों कूँ जन्य मानैं हैं तो ब्रह्म कूँ बी जन्य मानणाँ पड़ेगा तो ये बी अविद्यावादियों के अभिमत नहीं है यातैं सर्व की परमार्थसत्ता मानों इस सत्ता के मानणें में ब्रह्म में मिथ्यात्व की बी आपत्ति नहीं है और तैसैं ही ब्रह्ममें जन्यता की आपत्ति बी नहीं है और ऐसैं मानणाँ

सर्व सर्वत्विवंदं ब्रह्म ॥

इस श्रुति के अनुकूल है यातैं श्रुतिसम्मत बी है ।

ज्यो कहे कि ऐसैं मानणैं में जगत् में नित्यता की आपत्ति होगी काहेतैं कि ब्रह्म की परमार्थ सत्ता है तो ब्रह्म नित्य है तैसैं ही जगत् की वी परमार्थ सत्ता है तो जगत् वी नित्य होगा सो अनुभव विरुद्ध है काहेतैं कि जगत् के उत्पत्ति नाश तो प्रत्यक्ष सिद्ध हैं ॥ तो हम कहैं हैं कि उत्पत्ति ओर नाश तो मानणैं असङ्गत है काहेतैं कि न्यायमतविवेचन में जहाँ अनुव्यवसाय का विचार है तहाँ परिशेष में उत्पत्ति ओर नाश इनका खण्डन होगया है उनकूँ स्मरण करिकेँ सन्तोष करो ।

ज्यो कहे कि जगत् की नित्यता में आपत्तियों की सम्मति कहे तो हम कहैं हैं कि श्रीकृष्ण पञ्चदशाध्याय में आज्ञा करैं हैं कि

ऊर्ध्वमूलमधरशाखमश्वत्थं प्राहुरव्ययम् ॥

तो यहाँ जगत्कूँ अव्यय कहा है तो अव्यय नाम नित्य का है ओर

ऊर्ध्वमूलोऽर्वाक्षश्च एषोऽश्वत्थस्सनातनः ॥

ये कटोपनिषद् की श्रुति है इसमें संसारवृक्षकूँ सनातन कहा है तो सनातन शब्दका अर्थ ये है कि सदा रहै तो संसार नित्य सिद्ध होगया एषो कहे कि संसार जो है सो प्रवाह रूप करिकेँ नित्य है यातैं इसकूँ अव्यय ओर सनातन कहा है तो हम पूछैं हैं कि प्रवाहरूप करिकेँ नित्य इसका अर्थ ये है कि बीजांकुर न्यायतैं नित्य अथवा कोई इससैं भिन्न ही प्रकार कहे हो तो तुम ये ही कहेगे कि बीजांकुर न्यायतैं नित्य ये ही प्रवाह रूप करिकेँ नित्य इस वाक्यका अर्थ है तो हम कहैं हैं कि इसका बीज श्रुति परमात्माकूँ कहै है तो परमात्मरूप बीजतैं तो संसाररूप वृक्षकूँ उत्पन्न मानैं हो परन्तु संसाररूप वृक्षतैं परमात्मरूप बीज की उत्पत्तितुम मानैं नहों सो वी मानणैं चाहिये ओर ये वी तुम अपणैं अनुभवतैं समुज्झा कि बीज ओर वृक्ष इन दोनूँ की सत्ता समान होय है तो जगत् का बीज है परमात्मा ओर परमात्मा की परमार्थ सत्ता है तो जगत् की परमार्थ सत्तातैं भिन्न सत्ता कैसेँ हो सकै यातैं जगत् की परमार्थ सत्ता मानैं ज्यो जगत् की परमार्थ सत्ता मानैं तो जगत् परमात्मरूप सिद्ध होगया ज्यो जगत् परमात्मरूप सिद्ध हुवा तो ये रज्जु सर्प के दृष्टान्त तैं निश्चय कैसेँ कैसेँ जगत् परमार्थ सत्य है तैसैं रज्जु सर्प ओर स्वप्न प्रदार्थ वी पर-

मार्थ सत्य हैं ज्यो कहे। कि ये परमार्थ सत्य हैं तो इनकी निवृत्ति कैसे हो जाय है तो हम पूछें हैं कि अविद्याधादी सारे जगत् कूँ अज्ञानकल्पित मानें हैं तो आकाशादिक तो निरवयव और अविनाशी कैसें प्रतीत होयहैं और घटादि पदार्थ चिरस्थायी कैसें प्रतीत होयहैं और चातुर्मास्य में अनन्त जीव क्षण विनाशी कैसें प्रतीत होय हैं ॥ ज्यो कहे। कि ये अविद्या का महिमा है तो हम कहें हैं कि ये परमात्मा के स्वरूपभूत अलौकिक ज्ञान का महिमा है कि जिसमें जिनकूँ तुम रज्जु सर्पादिक कहे। हो। और प्रातिभासिक मानों हो वे शीघ्र ही निवृत्त होजाय हैं और तुमारे मानें व्यावहारिक सर्पका जैसें मरण के अनन्तर शरीर प्रतीत होय है तैसें रज्जु सर्पका शरीर प्रतीत होवे नहीं और स्वाप्नपदार्थों कूँ बी तुम प्रातिभासिक मानों हो और स्वप्न के पुरुषों का मरण के अनन्तर शरीर प्रतीत होय है और मत्सृग्मिजल कूँ तुम प्रातिभासिक मानों हो और भ्रम निवृत्त हो जाय है तो बी तुमकूँ उसकी प्रतीति होती रहैहै ॥

देखो इस विचित्रता कूँ ये तुमारे निज स्वरूप भूत सच्चिदानन्द रूप परमात्मा के ही अलौकिक ज्ञान का महिमा है यातैं ये तुमारा ही महिमा है तुम ही सच्चिदानन्दरूप परमात्मा हो तुमही तुमारी रचना कूँ देखो हो तुमारा आवरण कोई नहीं कर सके है तुम हीं उपुष्टि में सर्व पदार्थों के अभावों कूँ देखो हो और तुम हीं स्वप्न कूँ देखो हो और तुम हीं जाग्रत् कूँ देखो हो यातैं तुम तुरीय हो तुम हो जैसे के जैसे हो तुमारे सर्व अवस्थाओं के प्रकाश करने में वृत्तिकी सहायता की अपेक्षा नहीं है तुम तो वृत्ति और वृत्ति जिनकूँ विषय करे है तिनकूँ समस्त प्रकाशित करो हो जैसें सूर्यके प्रकाश में सर्व चेटा करे हैं तैसें तुमारे प्रकाश में अनन्त वृत्तियों का नृत्य होय है ज्यो तुममें उत्पन्न भई वृत्तियों के तथा वृत्तियों के अभावों के ही आवरण नहीं तो तुमारे आवरण कैसें होसके तुम तो अपणें तैं आपका प्रकाश करते भये वृत्तियोंकूँ और वृत्तियों के अभावों कूँ और वृत्तियोंके विषयों कूँ प्रकाश देवो हो यातैं तुमारे में आवरण का सम्भव त्रिकाल में नहीं है ॥

ज्यो कहो कि श्रीकृष्ण सप्तम अध्याय में आज्ञा करे हैं कि

नाहं प्रकाशस्सर्वस्य योगमायासमावृतः ॥

इसका अर्थ ये है कि मैं योगमाया करिकें आवृत्त हूँ यातैं मेरो प्रकाश सत्य कूँ नहीं होयै है तो इस श्रीरुष्ण के कथन तैं सच्चिदानन्दरूप परमात्मा मैं माया कृत आवरण सिद्ध होय है ओर माया अविद्या ये पर्याय हैं यातैं परमात्मा मैं अविद्या कृत आवरण सिद्ध होगया तो हम कहैं हैं कि योगमाया शब्द परमात्मा के स्वरूप भूत ज्ञानका वाचक है देखो श्रीधर स्वामी योगमाया शब्द का ये व्याख्यान करैं हैं कि

योगो युक्तिर्मदीयः कोप्पचिन्त्यः प्रज्ञाविला

सः स एव मायाऽघटमानघटनापटीयस्त्वात् ॥

इस का अर्थ ये है कि योग नाम है परमात्मा के ज्ञान का सो हीमाया है इत मैं ये हेतु है कि ये ज्ञान अघटमानघटना मैं समर्थ है तो परमात्मा मैं अविद्याकृत आवरण मानलाँ असङ्गत ही है ॥ ओर अघटमानघटना मैं समर्थ है इसका तात्पर्य ये है कि भित्यादिपदार्थों का आवरण करणों का स्वभाव है अर्थात् जड पदार्थों का आवरण करणों का स्वभाव है ज्ञान का आवरण करणों का स्वभाव नहीं है ये सर्वानुभव सिद्ध है तथापि मेरे स्वरूप भूत ज्ञान मैं मेरो आवरण कर राख्यो है ये आश्चर्य है यातैं ये ज्ञान ही माया है यातैं भिन्न कोई विलक्षण माया पदार्थ नहीं है ॥ ओर दूसरा आश्चर्य ये है कि ज्यो पुरुष किसी पदार्थ करिकें आवृत्त होय है वो पुरुष अन्य कूँ नहीं देख सकै है ओर अन्य पुरुष उसकूँ नहीं देख सकैं है ओर मेरे स्वरूप भूत ज्ञान की ये विचित्रता है कि मैं सर्वकूँ जानूँ हूँ ओर मेरेकूँ कोई ची नहीं जानूँ है ये अभिप्राय श्री रुष्ण का है यातैं हैं इस के उत्तर श्लोक मैं भगवान् मैं आज्ञा किई है कि

वेदाहं समतीतानि वर्त्तमानानि चार्जुन

भविष्याणि च भूतानि मां तु वेद न कश्चन ॥

इस का अर्थ ये है कि मैं भूत भविष्यत् वर्त्तमान जे हैं तिन कूँ जानूँ हूँ ओर मेरे कूँ कोई नही जानै है यातैं ही श्रीधर स्वामी मैं योगमाया शब्द का पूर्वाक्त व्याख्यान किया है यातैं परमात्मा के स्वरूपभूत ज्ञान तैं विलक्षण माया पदार्थ नहीं है ।

ओर देखो कि इस सप्तम अध्याय मैं हैं भगवान् मैं ऐसैं आज्ञा किई है कि

वहूनां जन्मनामन्ते ज्ञानवान्मां प्रपद्यते

वासुदेवः सर्वमिति स महात्मा सुदुर्लभः ॥

इसका अर्थ ये है कि बहुत जन्मों के अन्त मैं ज्ञानवान् हो करिकैं मोकूँ प्राप्त होय है सर्व वासुदेव है ऐसैं जाणवें बालो पुरुष दुर्लभ है यातैं सर्व जगत की एक परमार्थ सत्ता ही मानलीं ये ही उत्तम सिद्धान्त है ऐसे निश्चय मैं ये अनुगुण बी है कि कदाचित्

वासुदेवः सर्वम् ॥

ये अपरोक्ष दृढ न होय तों बी मुक्ति मैं सन्देह नहीं है काहेतैं कि अष्टमाध्याय मैं श्री कृष्ण ऐसैं आज्ञा करैं हैं कि

यं यं वापिस्मरन् भावं त्यजत्यन्ते कलेवरम्

तंतमेवैति कौन्तेय सदा तद्भावभावितः ॥

इस का अर्थ ये है कि अन्त काल मैं जिसका स्मरण करता हुआ शरीर कूँ छोड़ै है उसकी भावना करिकैं उस कूँ हों प्राप्त होय है और द्वादशमाध्याय मैं भगवान् आज्ञा करैं हैं कि

ये तु सर्वाणि कर्माणि मयि सन्यस्य मत्पराः

अनन्येनैव योगेन मां ध्यायन्त उपासते ॥ १ ॥

तेषामहं समुद्धर्ता मृत्युसंसारसागरात्

भवामि न चिरात्पार्थ मय्यावेशितचेतसाम् ॥ २ ॥

इन श्लोकोंका अर्थ ये है कि जे पुरुष सब कर्मोंका मेरे मैं सन्यास करिकैं अर्थात् मेरे मैं अर्पण करिकैं और मेरे मैं तत्पर हो करिकैं अनन्य योग करिकैं मेरी ध्यान करते हुये मेरी उपासना करैं हैं १ तिनकूँ मृत्यु संसार सागर तैं मैं उद्धार कर्छूँ हूँ येडे ही काल मैं काहेतैं कि उन नैं मेरे मैं चित्त लगाय राख्यो है २ यहाँ अनन्य योग शब्द को व्याख्यान शंकर स्वामी ये करैं हैं कि

अविद्यमानमन्यद्बालम्बनं विश्वरूपं देवमात्मानं

मुक्तका यस्य सोऽनन्यस्तेनाऽनन्येन केवलेन योगेन

समाधिना ॥

इस का अर्थ ये है कि नहीं विद्यमान है अन्य आलम्बन विश्वरूप देव आत्माकूँ त्याग करिकेँ जिसकेँ ऐसा ज्यो योग सेः अनन्य योग है ये अनन्य योग केवल समाधि है अर्थात् परमात्मसमाधि है ॥ अजी देखो सर्व ये मिथ्या है ऐसी दृष्टि तैं मुक्ति प्राप्त होय है ये कहैं वी आचार्यों नैं आज्ञा की नहीं तो वी जगत् कूँ अविद्यामूलक बतावैं हूँ इसनैं अविद्यावादिषोंका कहा तात्पर्य है ये तुम हौँ विचार करिकेँ कहो

ज्यो कहो कि ज्ञान के साधनों नैं वैराग्य वी गणाय है और वैराग्यकी कारण है देयदृष्टि से जगत् नैं मिथ्यात्व के प्रतिपादनके बिना वणें सकैं नहीं यातैं शिष्यों के ऊपर अनुग्रह करणें के अर्थ दयालु जे आचार्य तिन नैं जगत् परमात्मरूप है तो वी अविद्याकी कल्पना करिकेँ और उस अलीक कल्पित अविद्या करिकेँ रचित बताया है काहेतैं कि पुरुष जिस कूँ मिथ्या कल्पित मानि लेवे है उसकी इच्छा करै नहीं जैसें मरुस्थल के जलकूँ मिथ्या मानवें बालो पुरुष उस जलकी इच्छा करै नहीं यातैं शिष्य-कूँ ये लाभ होय है कि वैराग्य के वलतैं भोग्य दृष्टि निवृत्त हो करिकेँ शिष्य की बुद्धि अन्तर्मुख हो जाय है वा बुद्धि तैं ज्यो आपनैं पूर्वे सृष्टि-रहस्यानीय मूल उपादान शुद्ध चिद्रूप आत्माका वर्णन किया है उसका साक्षात्कार करिकेँ जीवन्मुक्ति का आनन्द प्राप्त होय है ॥ ज्यो कहो कि आचार्यों का ये अभिप्राय है इसका निरर्थक तुमनैं कैसेँ किया तो हम कहैं हूँ कि आचार्यों नैं ऐसेँ लिखा है कि अधिष्ठान के ज्ञान तैं कल्पित पदार्थ का त्रैकालिक अभाव होय है तो आचार्यों कूँ सर्वोपधिष्ठान सच्चिदानन्द रूप परमात्माका साक्षात्कार रहा है ये तो आप की वी अभिसत है काहे तैं कि आप वी उनके वचनोंकूँ प्रमाण मानों हो अब आप ही विचार करो जिन पुरुषोंकूँ जिस वस्तु के त्रैकालिक अभावका भान होवै है वे पुरुष उस वस्तुकूँ जैसेँ मानसकें यातैं शिष्यों के ऊपर अनुग्रहके अर्थ ही अलीक अविद्याकूँ कल्पित करिकेँ उस करिकेँ कल्पित जगत् कूँ बताय करिकेँ मिथ्या कहि करिकेँ शिष्योंकूँ वैराग्य करावैं हूँ ॥

ज्यो कहो कि जिस समय मैं उन आचार्यों को अज्ञान रहा उस समय मैं वो अज्ञान अलीक कैसे होगा तो हम कहें हैं कि उनके गुरुन मैं अलीक अज्ञान कल्पित किया है ऐसे मानों ऐसे परम्परा गुरु जे हैं तिनमें मूल गुरु परमात्मा है और वेद उसका उपदेश है तो वेद मैं अविद्याका वर्णन है अब अविद्याको अलीक नहीं मानें तो वेद अज्ञानीका किया हुआ उपदेश सिद्ध होगा ज्यो ये उपदेश अज्ञानीका किया सिद्ध हुआ तो प्रलाप धाव्य होगा ज्यो प्रलाप धाव्य होगा तो इससे आत्मविद्याके लाभका असम्भव होखे तैं ब्रह्मविद्याकी सम्प्रदायका उच्छेद होगा यातैं अविद्या अलीक ही कल्पित है ॥

ज्यो कहो कि अलीक अविद्या प्रथम तो कल्पित करणीं और पीछे इसको निवृत्तकरणीं इस मैं आचार्योंका अभिप्राय कहा है देखो ये शिष्ट पुरुषों का धाव्य है कि

प्रक्षालनाद्वि पङ्कस्य दूरादस्पर्शनं वरम् ॥

इस का अर्थ ये है कि कर्दमको स्पर्श करिके प्रक्षालन करै इसकी अपेक्षा कर्दमका स्पर्श ही नहीं करै ये उत्तम है तो हम कहें हैं कि जैसे भार को धारण करिके निवृत्त करखे तैं पुरुषके अपणां आनन्द अभिव्यक्त होय है तैसे सदा भार रहित पुरुष के आनन्द अभिव्यक्त होवै नहीं ये सर्व के अनुभव सिद्ध है यातैं दयालु आचार्यों नैं जगत् को अज्ञानकल्पित बता करिके निश्चया कहा है ॥ और उनकी दृष्टि तो ब्रह्मसय ही है देखो आप उन का ये धाव्य है कि

देहाभिमाने गलिते विज्ञाते परमात्मनि यत्र

यत्र मनो याति तत्र तत्र समाधयः ॥ १ ॥

इसका अर्थ ये है कि देहाभिमान निवृत्त हो करिके जब परमात्मज्ञान हो जावे तब जहाँ जहाँ मन जाय है तहाँ तहाँ समाधि होय है अर्थात् परमात्मभिन्न दृष्टि उनकी नहीं होय है ।

तो हम कहें हैं कि जगत् में निश्चयात्व की भावना कारणें तैं जैसे वैराग्य होय है तैसे परमात्म दृष्टि करखे तैं वो वैराग्य होय है यातैं हीं जिन उपासकों की सर्वसे परमात्मदृष्टि है वे अत्यन्त विरक्त होय हैं काहे-

तैं कि विशक्ति सैं भोग्यांभाव बुद्धि कारण है सो जेसैं सिध्यात्व बुद्धि तैं होय है तेसैं सर्वात्मभाव तैं बी होय है देखो ऐसे उपासकों के अर्थ भगवान् नें नवन अध्याय सैं प्रतिष्ठा किई है कि

अनन्यादिचिन्तयन्तो मां ये जनाः पर्युपासते
तेषां नित्याभियुक्तानां योगक्षेमं वहाम्यहम् ॥ ३॥

इसका अर्थ ये है कि सर्व सैं मेरे भाव करिके उपासना करै हैं उनका योग क्षेत्र सैं करूँ हूँ १ अलक्ष्यका लाभ योग है और लक्ष्यकी रक्षा ज्यो है सो क्षेत्र है और ये भगवान् नें कहीं आज्ञा नहीं किई है कि सर्व सैं सिध्यात्व दृष्टि करव जालेको सैं योगक्षेम करूँ हूँ यातैं बैराग्यके अर्थ बी सर्वात्मदृष्टि ही कर्तव्य है ।

अब हम ये पूछै हैं कि तुमनें ज्यो रज्जुसर्पकूँ भ्रमकल्पितकहा और उसके दृष्टान्ततैं जगत् कूँ आत्मा सैं कल्पित बताया तहाँ दृष्टान्त दाष्टान्तका साम्य कहा नहीं सो कहे परन्तु प्रथम ये कहैं कि जब वृत्ति विषय देश सैं गई और तिमिरादिदोषतैं रज्जुसमानाकार भई नहीं अर्थात् रज्जुके सामान्य अंशके आकार कूँ तो प्राप्त भई और रज्जुके विशेष अंश के समानाकार भई नहीं तब रज्जुचेतनाश्रित अविद्यासैं तथा साति चेतनाश्रित अविद्या सैं लोभ होकरिके अथवा इदनाकार वृत्ति सैं स्थित अविद्या सैं लोभ हो करिके उस उस अविद्याका तमोश तथा सत्वांश सर्पाकार और ज्ञानाकार परिणामकूँ समकाल सैं प्राप्त होय है और रज्जुका विशेष रूप करिके अज्ञान अविद्या सैं लोभ द्वारा दोनूँकी उत्पत्ति सैं निमित्त है और रज्जुका विशेषरूप करिके ज्ञान दोनूँकी निवृत्ति सैं निमित्त है ऐसैं मानि करिके सर्प और सर्पके ज्ञानकूँ तुमनें भ्रम कहा है और रज्जुका ज्यो विशेषरूप करिके ज्ञान ता करिके सर्प और ज्ञान इन दोनूँकी निवृत्ति कही है परन्तु रज्जुसर्प सैं ज्यो इदन्ता प्रतीत होय है सो सर्पकी तरह कल्पित है अथवा नहीं ये तुमनें पूरे कही नहीं सो कहे ।

ज्यो कहे कि रज्जुसर्प सैं इदन्ता कल्पित नहीं है किन्तु रज्जुकी ही इदन्ता सर्प सैं प्रतीत होय है और सर्पके विषे अनिर्वचनीय इदन्ता रज्जुकी इदन्ता के समान जातीय उत्पन्न होवे नहीं काहेतैं कि विचारसागर के यह सार सैं तेसैं लिखा है कि जहाँ दीय पदार्थ समीप देशस्थ होवैं

तहाँ भूमस्थल में अन्यथाख्याति मानशीं ओर तहाँ अनिर्वचनीयख्याति नहीं मानशीं चाहिये ॥ ज्यो कहे कि अनिर्वचनीयख्याति नहीं मानंगे ओर इत्त स्थल में अन्यथाख्याति मानंगे तो तुनारे सिद्धान्त में हाजि होगी काहेतैं कि तुनारे मत में अन्यथाख्याति नहीं मानी है इसकूँ तो न्यायके मत वाले मानै हैं तो हम कहै हैं कि ऐसे स्थल में हमारे मतमें अन्यथाख्यातिका ही अङ्गीकार है परन्तु पूर्व जे दो प्रकारकी अन्यथाख्याति कही हैं एक तो अन्यदेशस्थित पदार्थकी अन्य देश में प्रतीति ये अन्यथाख्याति है ओर दूसरी अन्यथाख्याति ये है कि अन्यकी अन्यरूपतैं प्रतीति इनमें प्रथम अन्यथाख्यातिकूँ तो हम नहीं मानै हैं ओर दूसरी अन्यथाख्याति कूँ हम मानै हैं काहेतैं कि सम्मुखमें पदार्थ तो शुक्ति है ओर रजतका ज्ञान होय है तहाँ तो हम दोनूँहीं अन्यथाख्याति मानै नहीं किन्तु अनिर्वचनीयख्याति ही मानै है इसमें कारण ये है कि नहीं होय उसकी धी प्रतीति होय तो वग्ध्यपुत्रकी वी प्रतीति होशीं चाहिये परन्तु जहाँ सम्मुख देश में दोय पदार्थ होवैं तिनमें एक पदार्थ में अन्यपदार्थका धर्म प्रतीत होय तहाँ अन्यथाख्यातिका अङ्गीकार है जेसैं स्फटिक में जपापुष्पके सन्निधान सैं रक्तताकी प्रतीति होय है तहाँ स्फटिक में अनिर्वचनीय रक्तता उत्पन्न होवै नहीं किन्तु जपापुष्पकी ही रक्तता स्फटिक में प्रतीत होय है तो अन्यका अन्यरूप करिकैं भान है यातैं अन्यथाख्याति है परन्तु स्फटिक में जहाँ जपापुष्पका सम्बन्ध होय तहाँ पुष्पकी रक्तताका भान स्फटिक में होय है इसमें कारण ये है कि जहाँ अन्तःकरणकी वृत्ति रक्तपुष्पाकार होय है तहाँ ही वृत्तिका विषय रक्तपुष्पसम्बन्धी स्फटिक है यातैं पुष्पकी रक्तताकी स्फटिक में प्रतीति होय है ॥ ऐसैं ही जहाँ रज्जुमें सर्प भ्रम होय है तहाँ तो अन्यथाख्याति सम्भवै नहीं काहेतैं कि भिन्न देशस्थित होयें तैं रज्जुका सर्प सैं सम्बन्ध नहीं है ओर ज्ञेयके अनुसार ही ज्ञान होय है ये नियम है तो ज्ञेय तो रज्जु ओर ज्ञान सर्पका ये कथन विरुद्ध है यातैं रज्जु देश में अनिर्वचनीय सर्प उत्पन्न होय है ऐसैं मानशाँ उचित है ॥ ओर रज्जु सर्प सैं इदन्ता प्रतीत होय है सो अनिर्वचनीय नहीं है काहेतैं कि रज्जु ओर अनिर्वचनीय सर्प ये दोनूँ एक देश में स्थितहैं यातैं रज्जुकी ही इदन्ता सर्प में प्रतीत होय है ऐसैं मानशाँ में कारण ये है कि परमात्मसत्ता सर्व पदार्थों में प्रतीत होय है तो स्वप्नपदार्थों में धी प्रतीत होय है

अब उस सत्ताकूँ स्वप्नके पदार्थोंकी तरहूँ अनिर्वचनीय तो मानसकूँ नहीं काहेतैं कि सत्ता परमात्मरूपा है इसकूँ स्वप्नपदार्थों की तरहूँ अनिर्वचनीय मानणें मैं सत्य ज्यो है सो मिथ्या है ऐसैं मानणों होगा सो बिमदु है यातैं ऐसैं मानैं हैं कि परमात्मरूप ज्यो स्वप्नाधिष्ठान ताकी सत्ता ही स्वाप्नपदार्थों में प्रतीत होय है ऐसैं विचारसागर के पष्ट तरङ्ग में लेख है यातैं रज्जु की इदन्ता ही अनिर्वचनीय सर्प में प्रतीत होय है ये अविद्यावादि-योंका मत है ॥

तो हम पूछैं हैं कि रज्जुकी ज्यो इदन्ता से अन्तःकरण की ज्यो वृत्ति ताकी विषय है अथवा सर्पविषयक ज्यो अविद्यावृत्ति ताकी विषय है तो तुम ये ही कहोगे कि अन्तःकरण की ज्यो वृत्ति ताकी ही विषय है काहेतैं कि रज्जुकी इदन्ता व्यावहारिक है व्यावहारिक और प्रातिभासिक जे पदार्थ तिनका येही भेद है कि व्यावहारिक पदार्थ तो अन्तःकरणकी वृत्तिके विषय होय हैं और प्रातिभासिक पदार्थ अविद्याकी वृत्तिके विषय होयहैं और व्यावहारिक पदार्थ तो प्रमातृवेद्य हैं अर्थात् इनका ज्ञाता तो विदाभास है और प्रातिभासिक पदार्थ साक्षिभास्य हैं अर्थात् इनका ज्ञाता साक्षी है तो हम पूछैं हैं कि रज्जुकूँ देखि करि के अर्थात् अल्पान्धकारावृत्त रज्जुदेश में अन्तःकरणकी वृत्ति गई और रज्जु के सामान्यांशकार तो भई और रज्जुके विशेषाकारकूँ प्राप्त भई नहीं तब ज्यो

अयंसर्पः ॥

अर्थात् ये सर्प है ऐसा अमात्मक ज्ञान होय है ऐसैं तुम मानोंहो तहाँ ज्ञान दोय मानों हो अथवा एक ज्ञान मानों हो ज्यो कहे कि दोय ज्ञान मानैं हैं तिनमें रज्जुके सामान्य अंशकूँ विषय करणेंवाला तो अन्तःकरणकी वृत्तिरूप ज्ञान है और सर्पकूँ विषय करणेंवाला अविद्याकी वृत्ति रूप ज्ञान है तो हम कहैंहैं कि ऐसैं मानणों तो असङ्गत है काहेतैं कि तुम हीं पूर्व ऐसैं कहि आये हो कि ये सर्प है यहाँ ज्ञान एक ही प्रतीत होय है यातैं अख्यातिमतका मानणों बी असङ्गत ही है ज्यो कहो कि स्मरणात्मक और प्रत्यक्षात्मक ये दोय ज्ञान

अयंसर्पः ॥

यहाँ नहीं होय हैं ऐसैं हमारे दोय ज्ञानोंका निषेध अभिमत है और प्रत्यक्षात्मक जे दोय ज्ञान ते तो हमारे अभिमत हैं तो हम पूछैं हैं कि अन्तःकरणकी ज्यो वृत्तिसे इदन्ताकूँ विषय करैगी तो रज्जु में विषय करैगी सर्प में विषय नहीं करसकैगी काहेतैं कि अनिर्वचनीय सर्प अन्तःकरण की ज्यो वृत्ति ताका विषय नहीं है किन्तु अबिद्याकी ज्यो वृत्ति ताका विषय है ऐसैं तुम मानों हों अब धर्माजो प्रातिभासिक सर्पसे अन्तःकरणकी वृत्तिका विषय ही नहीं तो रज्जुकी इदन्ता सर्प में कैसैं प्रतीत होय देखो तुमारे दृष्टान्तकूँ स्मरण करो पुष्पकी ज्यो रक्तता तदाकार वृत्ति नैं हों पुष्पसम्बन्धी स्फटिक कूँ विषय कियाहै यातैं पुष्पकी रक्तता स्फटिक में प्रतीत होय है और यहाँ तो इदमाकार वृत्ति नैं इदंशब्दका अर्थ ज्यो रज्जु उसके सम्बन्धी सर्पकूँ विषय किया नहीं यातैं रज्जुकी इदन्ता सर्प में कैसैं प्रतीत होवै सो कहो १ और

अयंसर्पः ॥

यहाँ ज्ञान एक ही प्रतीत होय है दोय ज्ञान प्रतीत होवैं नहीं और तुम यहाँ दोय ज्ञान मानों हो तो अनुभव विरोध होय है इस विरोध का परिहार कहा है सो कहो २ और जब रज्जुज्ञान तैं सर्पकी निवृत्ति होय है तहाँ रज्जुका ज्ञाता तुम प्रमाताकूँ मानों हो तो प्रमाताकूँ ज्ञान भयें साक्षीके ज्ञात ज्यो सर्प ताकी निवृत्तिकैसैं होय सो कहो ज्यो अन्यकूँ रज्जुका ज्ञान भयें अन्यके भ्रमकी निवृत्ति होय तो हमारेकूँ ज्ञान भयें तुमारेकूँ वी भ्रमकी निवृत्ति होणों चाहिये ३ और ज्यो सर्प प्रमाताके ज्ञानका विषय नहीं है और साक्षीका विषय है तो प्रमाताकूँ भय नहीं होणों चाहिये किन्तु साक्षीकूँ भय होणों चाहिये सो साक्षी कूँ भय होवै नहीं ये तुम वी मानों हो ४ और जैसैं व्यावहारिक सर्पका ज्ञान परमाताकूँ होवै है उस समय में ज्ञाता ज्ञान ज्ञेय रूपा ज्यो त्रिपुटी ताकूँ साक्षी प्रकाश करता हुवा स्वप्रकाशता करिकें प्रकाश करै है तैसैं हों प्रातिभासिक सर्पका जब ज्ञान होवै है तव वी साक्षी त्रिपुटीका ही प्रकाशक प्रतीत होय है ये तुमहीं रज्जु सर्प भ्रम होय तव अनुभव तैं देखिलेवो अब ज्यो यहाँ दोय ज्ञान मानोंगे और उनके विषय दोय मानोंगे तो चार तो ये भये और एक प्रमाता है ऐसैं पाँचकूँ साक्षी प्रकाश करैहै ऐसैं अवश्य मानणों पड़ेगा तो साक्षी पञ्चपुटी का प्रकाशक मानणों पड़ेगा सो हमनैं तो आज पर्यन्त ऐसा लेख कोई ग्रन्थ में देखा नहीं ज्यो

सब्सही नैं कोई ग्रन्थ नैं देखा होय और लिखा होय तो तुम ही कहो ५

जयो कहो कि प्रमाताकूँ जय अन्यकारानृत रज्जु नैं इदन्ताका ज्ञान हुवा उस समय नैं इदनाकार वस्तुपहित साक्षी की बी विषयता इदन्ता नैं है तो जैसे रज्जुकी इदन्ता प्रमाताकी विषय भई तैसे साक्षीकी बी विषय भई अब जय अनिर्वचनीय सर्प और उस कूँ विषय करखें वाला ज्ञान ये समकाल नैं उत्पन्न भये उसकाल नैं वो ही साक्षी सर्प और ज्ञान दोनोंका प्रकाश करै है यातैं रज्जुकी इदन्ता सर्प नैं प्रतीत होय है जैसे प्रमाताकी विषय पुष्पकी रक्तता स्फटिक नैं प्रतीत होय है ऐसे इदन्ता और सर्प एकचिद्विषय होखें तैं अन्यथाख्याति है इन प्रकार तैं अन्यथाख्याति मानखें नैं स्फटिक नैं बी रक्तताकी अन्यथाख्याति वखें जायगी काहेतैं कि एक प्रमातृरूप जयो चित् तिसकी विषयता रक्तता और स्फटिक दोनों नैं है ऐसे तो प्रथम प्रश्नका समाधान हुवा, १ और द्वितीय प्रश्नका समाधान ये है कि ज्ञान नैं स्वरूपतैं तो भेद है नहीं किन्तु विषय भेदतैं भेद है तो यहाँ विषय हें दोय एक तो रज्जु की इदन्ता है और दूसरा प्रातिभासिक सर्प है ये दोनों साक्षीरूप ज्यो ज्ञान ताके विषय हें यातैं हमनैं आरोपवृद्धितैं ज्ञान दोय कहे हें और वस्तुगत्या साक्षीरूप ज्ञान एक ही है यातैं एक ही ज्ञान प्रतीत होय है और तृतीय प्रश्नका समाधान ये है कि यद्यपि आवरण भङ्ग हो करिकें रज्जुका विशेष रूप करिकें ज्ञान प्रमाताकूँ हुवा है तथापि साक्षी त्रिपुटीका प्रकाशक है यातैं साक्षीका बी विषय रज्जु है तो जैसे रज्जुका ज्ञान प्रमाताकूँ हुवा तैसे साक्षीकूँ बी हुवा यातैं अन्यकूँ ज्ञान भयें अन्य के भ्रमकी निवृत्ति नहीं भई किन्तु जिसकूँ ज्ञान हुवा उसके ही भ्रमकी निवृत्ति भई इस कारण तैं अन्यकूँ ज्ञान भयें अन्यके भ्रमकी निवृत्ति की आपत्ति नहीं है ३ और चतुर्थ प्रश्नका समाधान ये है कि यद्यपि सर्प प्रमाताके ज्ञानका विषय नहीं है साक्षीका ही विषय है तथापि अन्तःकरणकी उपादानभूत जयो अविद्या ताका परिणाम सर्प और ताका ज्ञान है और अन्तःकरण बी उसही अविद्याका परिणाम है तो उपादान तैं भिन्न कार्य होवै नहीं ये अनुभव सिद्ध है जैसे घटकी उपादान सृत्तिका है तो घट जयो है सो सृत्तिका ही है तैसे अन्तःकरण और सर्पज्ञान ये बी अविद्याके परिणाम

हैं तो अविद्या इनकी उपादान भई ज्यो अविद्या इनकी उपादान भई तो ये अविद्यारूप भये ज्यो ये अविद्यारूप भये तो अन्तःकरणकी वृत्ति उयो है तिसका उपादान अन्तःकरण है तो अविद्या ही वृत्तिकी उपादान भई तो अविद्याकी वृत्तिका विषय सर्प है तो अन्तःकरणकी वृत्तिका ही विषय सर्प हुआ यातैं प्रमाताकूँ भय होय है ४ और पञ्चम प्रश्नका उत्तर ये है कि अविद्याकी सर्पकूँ विषय करणें वाली उयो वृत्ति से तो सूक्ष्म है यातैं प्रतीत होवै नहीं और रज्जुकी इदन्ता पूर्वोक्त प्रकार करिके सर्पका धर्न प्रतीत होय है यातैं इस स्थलमें साक्षी पञ्चपुटीप्रकाशक है तोही त्रिपुटीप्रकाशकतातैं हीं प्रकाश है ५

ये उत्तर मैनें मेरे अनुभवतैं किये हैं इस विषयमें मैनें विचारसागर में तथा वृत्तिप्रभाकरमें कुछ धी लेख देखा नहीं है ॥ तो हम कहैं हैं कि तुमारे सर्व उत्तर अशुद्ध हैं देखो तुमनें इदन्ता और अनिर्यचनीय सर्प इनकूँ एकचिद्विषय मानि करिके प्रथम प्रश्नका उत्तर कहा है तहाँ तो हम में पूछैं हैं कि एक चिद्रूप ज्यो साक्षी से ज्यो विषयका प्रकाश करै है तो वृत्तिकी सहायतासैं प्रकाश करै है अथवा वृत्तिकी सहायता बिना प्रकाश करै है ज्यो कहो कि वृत्तिकी सहायतासैं प्रकाश करै है तो हम पूछैं हैं कि साक्षी जिस वृत्ति की सहायतासैं जिस विषयका प्रकाशक होय है उस ही वृत्तिकी सहायतासैं उस विषयतैं अन्य विषयका बी प्रकाशक होय है अथवा नहीं उयो कहो कि अन्य विषयका बी प्रकाशक होय है तो हम कहैं हैं कि जैसे साक्षी अविद्याकी वृत्तितैं सर्पका प्रकाश करता हुआ इदन्ताका प्रकाशक है ऐसैं मानि करिके तुम अन्यथाख्याति वशा-वोगे तैसैं जीव साक्षी में सर्वज्ञताकी आपत्ति बी मानणों पड़ेगी काहेतैं कि जैसे सर्पतैं भिन्न इदन्ता है तैसैं अन्य सारे पदार्थ सर्पतैं भिन्न हैं तो उनका प्रकाशक बी जीव साक्षीकूँ मानणाँ हीं पड़ेगा ऐसैं जीव साक्षी में सर्वज्ञताकी आपत्ति होगी ॥ ज्यो कहो कि ऐसैं मानणें में आपत्ति है तो ऐसैं मानेंगे कि साक्षी जिस वृत्ति सैं जिस विषयका प्रकाशक होय है उस वृत्ति सैं अन्य विषयका प्रकाशक होवै नहीं यातैं जीव साक्षी में सर्वज्ञताकी आपत्ति नहीं है तो हम कहैं हैं कि इदन्ता ज्यो है सो अविद्याकी वृत्ति करिके सर्पका प्रकाशक ज्यो साक्षी ताकी विषय नहीं होगी तो सर्प में इदन्ताकी प्रतीति असिद्ध होगी तो अन्यथाख्यातिका मानणाँ असङ्गत

हुवा ॥ ज्यो कहो कि सारी वृत्तिकी सहायता बिना हीँ विषय का प्रकाश करै है तो हम कहें हैं कि शुद्ध चिद्रूप ज्यो आत्मा ताँ सानि भाव ज्यो है सो वृत्ति दृष्टितैं कल्पित है और वृत्तिनिरपेक्ष ज्यो आत्मा ताँ सानिभाव नहीं है यातैं वृत्ति की सहायता बिना सान्नीकूँ विषयका प्रकाशक मानणँ असङ्गत है ॥ और ज्यो प्रौढिवादतैं वृत्तिनिरपेक्ष शुद्धात्मा-कूँ विषयका प्रकाशक मानि लेवो तो वृत्तिनिरपेक्ष शुद्धात्मा हीँ ब्रह्म है सो ब्रह्म समस्त ब्रह्माण्डका प्रकाशक है तो ये ब्रह्मरूप शुद्धात्मा जैसे रज्जुकी हृदन्ताकूँ विषय करता हुआ रज्जुसर्पकूँ विषय करैगा यातैं अन्यथाख्याति सिद्ध होगी तैसेँ हम ऐसेँ कहेंगे कि ये ब्रह्मरूप शुद्धात्मा बरतीकादि स्थान में स्थित ज्यो सर्प ताकूँ विषय करता हुआ रज्जुकूँ विषय करै है यातैं रज्जुसर्प असंख्यल में बी अन्यथाख्याति ही मानौँ अनिर्वाचनीय ख्यातिका उच्छेद ही होगा ॥ ज्यो कहो कि रज्जु और सर्प एक देशस्थ नहीं यातैं रज्जु सर्पस्थल में अन्यथाख्याति सम्भवै नहीं तो हम पूछें हैं कि जहाँ एक देशस्थित दोय पदार्थ प्रतीयमान होय हैं सो बी एक के विषय होय हैं तहाँ अन्यथाख्याति मानौँ हो अथवा भिन्न विषय होय हैं तहाँ बी अन्यथाख्याति मानौँ हो तो तुम ये ही कहोगे कि एक के विषय होय हैं तहाँ हीँ अन्यथाख्याति होय है काहेतैं कि स्फटिक में रक्तताकी प्रतीति होय है तहाँ पुष्पकी रक्तता और स्फटिक एक वृत्ति विषय होय हैं यातैं हीँ स्फटिक में रक्तताकी अन्यथाख्याति है तो हम पूछें हैं कि जहाँ जपा पुष्पसम्बन्धी पाषाण है तहाँ पाषाण में रक्तताकी प्रतीति होवै नहीं इसमें कारण कहा है सो कहो तो तुम ये कहोगे कि पाषाण भलिन है यातैं पाषाण में पुष्पकी छाया होवै नहीं तो हम कहें हैं कि अन्यथाख्यातिके मानणें में छाया बी निमित्त सिद्ध भई अब हम पूछें हैं कि शुद्ध वस्तु में छाया होय है ये तो तुमारै अनुभव सिद्ध है तो जहाँ पुष्पका सम्बन्ध तो स्फटिक में नहीं है और पुष्पकी छाया स्फटिक में है तहाँ पुष्प और स्फटिक एक देशस्थ नहीं हैं तो बी रक्तताकी प्रतीति स्फटिक में होय है यातैं एक देशस्थत्व ज्यो है सो अन्यथाख्याति में निमित्त नहीं है किन्तु छाया ज्यो है सो ही निमित्त है ऐसेँ मानणँ हीँ पड़ेगा तो जहाँ रज्जु सर्प भूम होय है तहाँ बी रज्जु और सर्प ये दोनूँ एक देशस्थ नहीं हैं तो बी जैसेँ स्फटिक में रक्तताकी छाया है

तैसें रज्जु में सर्पका सादृश्य है यातें अन्यथाख्याति ही मानों अनिर्वचनीय सर्पकी उत्पत्ति मानणें में गौरव दोष है इस कारणतैं अनिर्वचनीय-ख्यातिका उच्छेद ही होगा सो तुमारै अभिमत नहीं है ऐसैं तो प्रथम प्रश्न का समाधान असङ्गत है १ ओर द्वितीय प्रश्नका उत्तर तुमनैं ये कहा है कि आरोपबुद्धितैं दोष ज्ञान कहे हैं ओर वस्तुगत्या साक्षिरूप ज्ञान एक है यातैं ज्ञान एक ही प्रतीत होय है तो हम कहैं हैं कि जैसें ये रज्जु है इस ज्ञानकूँ तुम अन्तःकरण की ज्यो वृत्ति तद्रूप ज्ञान मानों हो ओर इसकूँ साक्षिभास्य मानों हो काहेतैं कि ये वृत्तिरूप ज्ञान घटकी तरहें स्पष्ट प्रतीत है तैसें हीं ये सर्प है ये ज्ञान बी अन्तःकरण की ज्यो वृत्ति ताकी तरहें साक्षीका विषय हो करिकें प्रतीत होय है यातैं इसकूँ साक्षिरूप मानणां अनुभव सिद्ध ही है ॥ ओर ज्यो प्रौढिवादतैं इसकूँ हीं साक्षिरूप ज्ञान मानोंगे तो वृत्तिरूप ज्यो ज्ञान ताका उच्छेद ही होगा काहेतैं कि विषय भेदतैं हीं ज्ञानमें भेद सिद्ध होजायगा तो वृत्तिज्ञान मानणां व्यर्थ ही है यातैं द्वितीय प्रश्नका समाधान बी असङ्गत ही है २ ओर तृतीय प्रश्नका समाधान तुमनैं ये कहा है कि जैसें रज्जु ज्यो है सो विशेष रूप करिकें प्रमाताका विषय है तैसें साक्षीका बी विषय है यातैं अन्य के ज्ञानतैं अन्यके भ्रमकी निवृत्तिकी आपत्ति नहीं है तो हम पूछैं हैं कि उपाधि भेदतैं तुम उपहितमें भेद मानों हो अथवा नहीं जरो कही कि उपाधिभेदतैं उपहित में भेद मानैं हैं काहेतैं कि विचारसागर के द्वितीय तरङ्ग में लिखा है कि अन्तःकरणरूप उपाधियाँके भेदसैं जीव साक्षी नाना हैं यातैं अन्य के सुखदुःखोंका अन्यकूँ मान होवै नहीं ओर बी साक्षी ज्यो सुखदुःखोंकूँ प्रकाशै है सो बी वृत्तिकी सहायतासैं हीं प्रकाशै है यातैं जब अन्तःकरण में सुख दुःख पैदा होय हैं उस काल में अन्तःकरण की सुखाकार दुःखाकारवृत्ति होय हैं उन वृत्तियोंसैं साक्षी सुख दुःखोंका प्रकाश करै है ॥ तो हम कहैं हैं कि उपाधिभेदतैं उपहितमें भेद है तो अन्यके ज्ञानतैं अन्यके भ्रमकी निवृत्तिकी आपत्ति दूर होवै ही नहीं काहेतैं कि अन्तःकरण वस्तुपहित साक्षीकूँ तो विशेषरूप करिकें रज्जुका ज्ञान होगा ओर अविद्यावस्तुपहित साक्षीका भ्रम निवृत्त होगा उपाधि भेद तैं साक्षी में भेद है ये तुमारै कथन तैं सिद्ध है यातैं तृतीय प्रश्नका उत्तर बी असङ्गत ही है ३ ओर चतुर्थ प्रश्न के समाधान में तुमनैं ऐसैं कही है कि

उपादान कारण एक अविद्या है यातें अन्तःकरणकी वृत्ति और अविद्या की वृत्ति एक ही है तो सर्प अविद्याकी वृत्तिका विषय है तो अन्तःकरण की वृत्तिका ही विषय है यातें प्रमाताकूँ भय होय है तो हम कहैं हैं कि तुमारे कहे प्रकार करिकें तो सर्व जीवोंके अन्तःकरणोंकी वृत्ति सर्पविषयकवृत्ति सैं अभिन्न हैं यातें सर्व जीवों कूँ भय होणाँ चाहिये सो होवै नहीं इस हेतु तैं चतुर्थ प्रणका उत्तर वी असङ्गत ही है ४ और पञ्चम प्रणका उत्तर तुमनैं ये कहा है कि सर्पकूँ विषय करणें वाली अविद्याकी वृत्ति तो अति सूक्ष्म है यातें प्रतीत होवै नहीं और पूर्वोक्त प्रकार करिकें रज्जुकी इदन्ता ज्यो है सो सर्पका धर्म प्रतीति होय है यातें साक्षी पञ्चपुटीका प्रकाशक है तो वी त्रिपुटी प्रकाशक ही प्रतीत होय है तो हम पूछैं हैं अविद्याकी वृत्तिमैज्यो सूक्ष्मता है सो किमप्रयुक्त है ज्यो कहो कि अविद्या अति सूक्ष्म है सो इस वृत्तिकी उपादान कारण है यातें ये वृत्ति अतिसूक्ष्म है तो हम कहैं हैं कि ये कथन तो तुमारा तुमारे मत तैं ही असङ्गत है काहेतैं कि तुमारे मत मैं सर्व जगत् अज्ञान करिपत है तो सर्व जगत्की प्रतीति नहीं होणी चाहिये ॥ ज्यो कहो कि साक्षात् अविद्याका कार्य अतिसूक्ष्म होय है जैसे साक्षात् अविद्याका कार्य है यातें आकाश ज्यो है सो अति सूक्ष्म है तैसैं ही सर्पविषयक वृत्ति वी साक्षात् अविद्याकी कार्य है यातें अति सूक्ष्म है तो हम कहैं हैं कि रज्जु सर्प ज्यो है सो वी तुमारे मत मैं साक्षात् अविद्याका कार्य है यातें इसका वी प्रत्यक्ष नहीं होणाँ चाहिये ॥ अब विचार करो कि तमोगुणका कार्य रज्जु सर्पही प्रतीत होय है तो वृत्ति ज्यो है सो तो सत्त्व गुणकी कार्य है इसकी अप्रतीति तो कैसे हो सके और रज्जुकी ज्यो इदन्ता है उसकी सर्प मैं प्रतीति पूर्वोक्त दोष करिकें दुर्घट है यातें पञ्चम प्रणका समाधान वी असङ्गत ही है ५

ज्यो कहो कि दीय ज्ञान मानणें मैं पूर्वोक्त दोष होय हैं तो

अयं सर्पः ॥

यहाँ ज्ञान एक ही मानैगे तो हम कहैं हैं कि रज्जु की ज्यो इदन्ता उसकी प्रतीति सर्प मैं हो सके नहीं यातें सर्प मैं ज्यो इदन्ता है उसकूँ रज्जु की इदन्ता तैं भिन्न मानों काहेतैं कि इदन्ता ज्यो है सो पुरोदेशवृत्ति स्वधर्म तैं विलक्षण नहीं है रज्जु ज्यो है सो तो पुरोदेश ज्यो भूतल तद्दृष्टि है और सर्प ज्यो है सो पुरोदेश ज्यो रज्जु तद्दृष्टि है यातें दोनों की

इदन्ता भिन्न भिन्न है अब ज्यो देखूँ इदन्ता भिन्न भई तो इदन्ताविशिष्ट सर्पकूँ विषय करणें वाली ज्यो वृत्तिसे अविद्याकी वृत्ति नहीं होसके किन्तु अन्तःकरणकी ही वृत्ति होगी काहेतैं कि सर्पदर्शन तैं प्रमाताकूँ ही भय होय है ये अनुभव सिद्ध है अब ज्यो सर्प विषयक वृत्ति अन्तःकरण की वृत्तिरूप भई तो रज्जु जैसेँ प्रातिभासिक नहीं है तैसेँ सर्पभी प्रातिभासिक नहीं होगा ज्यो सर्प प्रातिभासिक नहीं होगा तो ये अज्ञान कल्पित नहीं होगा तो प्रमाता के दुःखभोग के प्रारब्ध तैं उत्पन्न हुवा मानौं ज्यो ये प्रारब्धतैं अन्य सिद्ध हुवा तो जैसेँ सर्व जगत् परमात्मारचित है तैसेँ ये सर्प भी परमात्मारचित ही है ज्यो ये परमात्मारचित हुवा तो इसकूँ अज्ञान कल्पित मानणें असङ्गत ही है का हे तैं कि गुह्य सच्चिदानन्दरूप परमात्मा में अज्ञानका सम्भव ही नहीं है ये अर्थ पूर्ण सिद्ध होगया है ॥ ज्यो कहो कि ऐसेँ रज्जुकी इदन्ताका भान सर्प में नहीं मानौंगे और सर्प में इदन्ता भिन्न ही मानौंगे तो इस सर्प में तथा स्वाप्नप्रदायी में ज्यो सत्ता प्रतीत होय है उसकूँ भी भिन्न ही मानें सो आपकें अभिमत नहीं है और हमारे भी अभिमत नहीं है काहेतैं कि सत्ता ब्रह्मरूप है तो हम कहैहैं कि सर्प ज्योही सो तो रज्जु रूप नहीं या तैं सर्प में ज्यो इदन्ता है सो रज्जुकी इदन्ता सैं भिन्न है और सर्व जगत् ज्यो है सो तो ब्रह्मरूप श्रुति सिद्ध है यातैं सत्तासैं भेद नहीं है जैसेँ घट में पृथिवीत्वकी प्रतीति होय है तो यहाँ अन्यथाख्याति नहीं है तैसेँ जहाँ सत्ता प्रतीत होय है तहाँ अन्यथाख्याति नहीं है विचार तो करो घट में पृथिवीत्व प्रतीत होय है तो घट पृथ्वी ही है तैसेँ सर्व जगत् में सत्ता प्रतीत होय है तो सर्व जगत् सद्रूप ही है ।

ज्यो कहो कि जैसेँ घट पृथ्वीही है यातैं पृथ्वीका धर्म पृथ्वीत्व घट में प्रतीत होय है तैसेँ सर्प ज्यो है सो वस्तुगत्या रज्जु ही है यातैं रज्जुका इदन्ता धर्म सर्प में प्रतीत होय है ऐसेँ मानणें में यद्यपि हमारी जानौं अन्यथाख्यातिका उच्छेद होय है तथापि आपनैं ज्यो सर्प में रज्जुकी इदन्ता तैं भिन्न इदन्ता मानी है उसका भी उच्छेद ही होगा ॥ ज्यो कहो कि सर्प ज्यो है सो वस्तुगत्या रज्जुरूप है तो रज्जु तैं तो भय होवै नहीं और इस सर्पतैं भय कैसेँ होय है तो हम पूछै हैं कि रज्जु ज्यो है सो वस्तुगत्या तृणतैं भिन्न नहीं है तो भी तृणतैं गजका बन्धन होवै नहीं और रज्जु तैं

गजका यन्त्रन कैसें होय है सो कहे ज्यो कहे कि तृणोंका विलक्षण संयोग ज्यो है सो तृणोंकी रज्जु अवस्था ओर रज्जु में गज यन्त्रन योग्यताका कारण है तो हम कहें हैं कि रज्जुका विशेषरूप करिके अज्ञान अववा सा-मान्यरूप करिके ज्ञानहाँ रज्जु की सर्प रूप करिके प्रतीति ओर सर्प में भय जनकताका कारण है यहाँ आपही विचार करिके देखो रज्जु सर्प तें भयही होय है ओर दंगन होय करिके विषकी प्रवृत्ति नहीं होय है ॥ अब ज्यो यहाँ व्यावहारिक सर्प की तरहँ परमात्मारचित सर्प मानौंगे तो जैसें व्याव-हारिक परमात्मारचित सर्प दंगन करिके पुरुषके शरीर में विषकी प्रवृत्ति करे है तैसें इस सर्प सें बी विषकी प्रवृत्ति मानणों पड़ेगी सो अनुभव वि-रुद्ध है ॥ ओर हम तो इस सर्पकूँ रज्जुका ही अवस्थाविशेष मानौंगे यातें रज्जु में जैसें दंगन करिके विष प्रवृत्तिकी योग्यता नहीं है तैसें इस सर्प में बी विष प्रवृत्तिकी योग्यता नहीं है ओर तृणोंके विलक्षण संयोग के नाश तें जैसें तृणोंकी ज्यो रज्जु अवस्था ताकी निवृत्ति होय है तैसें रज्जु का विशेषरूप करिके ज्यो ज्ञान ताकरिके रज्जुकी ज्यो सर्पावस्था ताकी निवृत्ति होय है तैसें मानौंगे ॥ ओर आपकूँ बी ये व्यवस्था मानणों हों पड़ेगी काहेतें कि ये व्यवस्था अनुभव विरुद्ध नहीं है तो आपका रज्जु देश में परमात्मारचित सर्प मानणों असङ्गत हुवा ॥

ज्यो कहे कि तैसें मानणों में तुमारी अनिर्वचनीयख्यातिका उच्छेद होगा काहेतें कि यहाँ अनिर्वचनीय सर्प उत्पन्न नहीं हुवा किन्तु व्याव-हारिक रज्जुका ही अवस्था विशेष सर्प सिद्ध हुवा तो हम कहें हैं कि हमारी अनिर्वचनीयख्यातिका उच्छेद हुवा तैसें आपका परमात्मारचित सर्प मानणों बी तो असङ्गतही हुवा काहेतें कि ये सर्प तो रज्जुका ही अवस्था विशेष है परमात्मारचित नहीं है ॥

तो हम कहें हैं कि इस कल्पनातें तो तुमारी अनिर्वचनीयख्याति काही उच्छेद होगा ओर हमारी मानों परमात्मारचना असङ्गत नहीं हैं काहेतें कि जहाँ रचनाका कत्ता पुरुष नहीं होय है तहाँ परमात्मारचना मानों जाय है देखो तृणोंकी रज्जु अवस्था करणोंवाला तो पुरुष है ओर रज्जु की सर्प अवस्था करणोंवाला पुरुष नहीं है यातें रज्जु सर्प परमा-त्म रचित ही है ॥

ज्यो कहे कि आपन पञ्चविध ख्याति में कोई बी ख्याति अङ्गीकृत नहीं किहे तो यहाँ ख्याति कोनसी मानों जाय सो कहे तो हम कहें हैं

कि पूर्व सर्व की एक परमार्थ सत्ता सिद्ध भई है यातें परमात्मख्याति मानों ये ही उत्तम सिद्धान्त है ॥ और उत्पत्ति तथा नाश ये सिद्ध भये नहीं यातें परमात्माका ही आविर्भाव और तिरोभाव मानों जब परमात्मा कोई पदार्थरूप करिके आविर्भूत होय तब तो उस पदार्थ में उत्पन्न व्यवहार करो और जब उस पदार्थका तिरोभाव होय तब उस पदार्थ में नाश व्यवहार करो ॥

अब रज्जु सर्प रूप ज्यो दृष्टान्त से तो अज्ञान कल्पित सिद्ध हुवा नहीं तो इसके दृष्टान्त तें आत्मा में जगत् अज्ञान कल्पित कैसे सिद्ध होगा परन्तु तथापि अविद्यावादी दृष्टान्त दाष्टान्तका साम्य कैसे बतावें हैं सो कहो ॥ ज्यो कहो कि दाष्टान्त में अविद्यावादी ऐसे कहें हैं कि आत्मा ज्यो है सो सत् चित् आनन्द असङ्ग कूटस्थ नित्यमुक्त है तो जैसे रज्जु के दोय अंश हैं इदंरूप तो रज्जुका सामान्य अंश है और रज्जु ज्यो है सो विशेष अंश है ज्यो भ्रान्तिकाल में मिथ्या कल्पित पदार्थ सैं अभिन्न हो करिके प्रतीत होवै सो तो सामान्य अंश कहिये है और जिस अंशकी भ्रान्ति काल में प्रतीति होवै नहीं सो विशेष अंश कहिये है जैसे जहाँ रज्जु में सर्प भ्रम होय है तो उस भ्रमका आकार यह सर्प है ऐसा है तो यह शब्दका अर्थ इदम्पदार्थ सर्प सैं अभिन्न हो करिके भ्रान्तिकाल में प्रतीत होय है यातें ये रज्जुका सामान्य अंश है तैसे ही स्थूल सूक्ष्म सङ्घात है ऐसे स्थूल सूक्ष्मकी भ्रान्ति समय में मिथ्या सङ्घात सैं अभिन्न हो करिके सत् प्रतीत होय है यातें आत्माका सत् रूप सामान्य अंश है और जैसे सर्प की भ्रान्ति समय में रज्जु के विशेष अंशका प्रत्यक्ष होवै नहीं किन्तु रज्जु की विशेष रूपतें प्रतीति भये सर्प भ्रम दूर होवै है यातें रज्जु विशेष अंश है तैसे स्थूल सूक्ष्म सङ्घात की भ्रान्ति समय में आत्माका असङ्ग कूटस्थ नित्यमुक्त स्वरूप प्रतीत होवै नहीं किन्तु असङ्गादिरूप आत्माकी प्रतीति भये सङ्घातकी भ्रान्ति दूर होवै है यातें असङ्गता कूटस्थता नित्यमुक्तता इत्यादिक जे हैं ते आत्मा के विशेषरूप हैं जैसे भ्रान्ति समय में सर्पका आश्रय ज्यो रज्जु ताका सामान्य अंश इदंरूप सर्पका आधार है और विशेषरूप अधिष्ठान है तैसे मिथ्याप्रपञ्चका आश्रय ज्यो आत्मा ताका सामान्य सत् रूप स्थूल सूक्ष्मका आधार है और असङ्गतादिक विशेषरूप अधिष्ठान है ॥ ज्यो कहा कि सर्पका आधार और अधिष्ठान तो रज्जु है

और रज्जु में भिन्न ज्यों पुरुष को सर्प का दृष्टा है तैसै आत्मा जगत् का आधार और अधिष्ठान है तो इसमें भिन्न जगत् का दृष्टा कौन होगा जैसे सर्प का आधार और अधिष्ठान ज्यों रज्जु को सर्प का दृष्टा नहीं है किन्तु रज्जु में भिन्न ज्यों पुरुष को सर्प का दृष्टा है तैसै आत्मा तैं भिन्न जगत् का दृष्टा कौन होगा या कहें ॥ तो हम कहें हैं कि मिथ्या वस्तु अधिष्ठान में कल्पित होय है या अधिष्ठान दो प्रकारका होय है एक तो जड़ अधिष्ठान होय है और दूसरा अधिष्ठान चेतन होय है या जहाँ अधिष्ठान जड़ होय है तहाँ तो दृष्टा अधिष्ठानतैं भिन्न होय है जैसे सर्प का अधिष्ठान रज्जु है या जड़ है तो या रज्जु तैं भिन्न ज्यों पुरुष को सर्प का दृष्टा है और जहाँ चेतन अधिष्ठान होय है तहाँ अधिष्ठान तैं भिन्न दृष्टा होय नहीं जैसे स्वप्न का अधिष्ठान माति चेतन है या ही स्वप्न का दृष्टा है तैसै जगत् का अधिष्ठान आत्मा है या ही जगत् का दृष्टा है ये व्यवस्था सूक्ष्म दृष्टि तैं नहीं है काहेतैं कि विद्वान्त में तो सर्प का अधिष्ठान माति ही है या ही दृष्टा है यातैं पृथक् ब्रह्मा समाधान है ही नहीं गुंमै आत्माके अज्ञानतैं जगत् प्रतीत होय है ॥ ज्यों ताके अज्ञानतैं प्रतीत होय है या ताके ज्ञानतैं निवृत्त होय है जैसे रज्जुके अज्ञानतैं सर्प प्रतीत होय है या रज्जु के ज्ञानतैं निवृत्त होय है तैसै आत्माके अज्ञान तैं जगत् प्रतीत होय है या आत्माके ज्ञानतैं निवृत्त होय है यातैं आत्म ज्ञान विदु करवे योग्य है गुंमै विचारमागके चतुर्थ तरङ्ग में दृष्टान्त दाष्टान्तका वाक्य कहा है ॥

तो हम कहें हैं ये विचार और होणैं चाहिये कि अधिष्ठानका सामान्य रूप करिकैं ज्ञान भ्रमका कारण है अथवा अधिष्ठानका विशेषरूप करिकैं अज्ञान भ्रमका कारण है अथवा अधिष्ठानका सामान्यरूप करिकैं ज्ञान और विशेषरूप करिकैं अज्ञान ये दोनूँ भ्रमके कारण हैं ॥ ज्यों कहें कि अधिष्ठानका सामान्यरूप करिकैं ज्ञान भ्रमका कारण है तो हम कहें हैं अधिष्ठानका विशेषरूप करिकैं ज्ञान भ्रम ही भ्रम होणैं चाहिये काहेतैं कि रज्जुका विशेषरूप करिकैं ज्यों ज्ञान ताका आकार ये है कि ये रज्जु है तो हम ज्ञान में ये इतना अंग सामान्य ज्ञान है या तुमने भ्रमका कारण आन्यौ है यातैं तुमहूँ अधिष्ठानका विशेषरूप करिकैं ज्ञान होय तिस समय में ही सर्प भ्रम होणैं चाहिये या होय नहीं या कारण तैं अधिष्ठानका

सामान्यरूप करिकेँ ज्ञान भ्रमका कारण मानणाँ असङ्गत है ॥ ज्यो कहे कि अधिष्ठानका विशेष रूप करिकेँ अज्ञान भ्रमका कारण है तो हम कहै हैं कि जिस समय मैं रज्जु सर्वथा अज्ञात है उस समय मैं वी तुमकूँ सर्प भ्रम होणाँ चाहिये काहेतैं कि उस समय मैं तुमारा मान्याँ हुवा भ्रमका कारण ज्यो अधिष्ठानका विशेषरूप करिकेँ अज्ञान से मोजूद है यातैं अधिष्ठानका विशेषरूप करिकेँ ज्यो अज्ञान ताकूँ भ्रमका कारण मानणाँ वी असङ्गत है ॥ ज्यो कहे कि अधिष्ठानका सामान्यरूप करिकेँ ज्ञान ओर विशेषरूप करिकेँ अज्ञान ये दोनूँ कारण हैं तो हम पूछै हैं कि दोनूँ ज्ञात भये कारण हैं अथवा ये दोनूँ अज्ञात ही कारण हैं अथवा दोनूँ मैं एक तो ज्ञात हुआ ओर द्वितीय अज्ञात हुआ कारण है ॥ ज्यो कहे कि ये दोनूँ ज्ञात भये कारण हैं तो हम कहै हैं कि तुमकूँ सर्प भ्रम होणाँ हौं नहीं चाहिये काहेतैं कि तुमहीं अनुभवतैं देखो जहाँ तुमकूँ सर्प भ्रम होय है तहाँ रज्जुका सामान्यरूप करिकेँ ज्ञान तो प्रतीत होय है ओर विशेषरूप करिकेँ अज्ञान प्रतीत होवै नहीं यातैं दोनूँ ज्ञात हुये कारण हैं ऐसैं मानणाँ असङ्गत है ॥ ज्यो कहे कि दोनूँ अज्ञात ही कारण हैं तो हम कहै हैं कि जिस समय मैं तुमकूँ रज्जुका सामान्यरूप करिकेँ वी ज्ञान नहीं है ओर विशेषरूप करिकेँ वी ज्ञान नहीं है उस समय मैं वी तुमकूँ भ्रम होणाँ चाहिये काहेतैं कि उस समय मैं रज्जुका सामान्यरूप करिकेँ ज्ञान ओर विशेषरूप करिकेँ अज्ञान ये दोनूँ हौं अज्ञात हैं ॥ ज्यो कहे कि दोनूँ मैं एक तो ज्ञात ओर द्वितीय अज्ञात हुआ भ्रमके कारण हैं तो हम पूछै हैं कि सामान्यरूप करिकेँ ज्यो ज्ञान से तो ज्ञात ओर विशेषरूप करिकेँ ज्यो अज्ञान से अज्ञात ऐसैं भ्रमका कारण कहा हो अथवा विशेषरूप करिकेँ ज्यो अज्ञान से तो ज्ञात ओर सामान्यरूप करिकेँ ज्यो ज्ञान से अज्ञात ऐसैं भ्रमका कारण कहा हो ॥ ज्यो कहे कि प्रथम पक्ष कहै हैं तो हम कहै हैं कि प्रथम पक्ष मानैगे तो जहाँ रज्जु मैं सर्प भ्रम होय है तहाँ तो भ्रम वणँ जायगा काहेतैं कि वहाँ सामान्यज्ञान तो ज्ञात है ओर विशेषरूप करिकेँ ज्यो अज्ञान से अज्ञात है परन्तु इसके दृष्टान्त तैं ज्यो तुम आत्मा मैं जगत्कूँ अज्ञान कल्पित बतावो हो से कैसैं होगा काहेतैं कि आत्माका विशेषरूप करिकेँ ज्यो अज्ञान से अज्ञात नहीं है काहेतैं कि मैं सोकूँ नित्यमुक्त असङ्ग कूँ दृश्य नहीं जानूँ हूँ ऐसी प्रतीति होय है यातैं दृष्टान्तदार्ष्टान्तका साम्य

हुवा नहीं तो आत्मा मैं जगत् अज्ञान कल्पित मानणाँ असङ्गत हुवा ॥
 और देखो कि आत्मा मैं जगत् अज्ञान कल्पित होय तो जैसे रज्जु का
 विशेषरूप करिके ज्ञान भये तैं सर्प उयो है सो सबथा निवृत्त हो जाय है तैं
 आत्मा का विशेषरूप करिके ज्ञान भये तैं जगत् निवृत्त होणाँ चाहिये सो होवे
 नहीं ये अनुभव सिद्ध है ॥

ज्यो कहो कि अज्ञानवादी अभ्यास दो प्रकार के मानैं हैं एक तो
 सोपाधिक अभ्यास मानैं हैं ओर दूसरा निरुपाधिक अभ्यास मानैं हैं जहाँ
 भ्रमकी निवृत्ति भये वी अभ्यस्तकी प्रतीति उपाधिके सद्भाव पर्यन्त मिटै
 नहीं उस स्थान मैं तो अविद्यावादी सोपाधिक अभ्यास कहैं हैं जैसे नदी
 के तटके ऊपर स्थित ज्यो पुरुष ताकूँ अपणाँ शरीर जल मैं प्रतीत होय है
 सो मिथ्या है वहाँ पुरुष के चित्तमें भ्रम नहीं है अर्थात् अपणाँ तटस्थ
 शरीर मैं हौं तो पुरुषके सत्य बुद्धि है और जलमें प्रतीयमान ज्यो शरीर
 तामैं मिथ्यात्व बुद्धि दृढ है तथापि जल मैं प्रतीत ज्यो अपणाँ शरीरताका
 अदर्शन होवे नहीं काहेतैं कि यहाँ ज्यो अभ्यास है सोपाधिक है ॥ ज्यो
 कहो कि यहाँ उपाधि कहा है तो हम कहैं हैं कि यहाँ जलतीर संबन्ध ज्यो
 है सो उपाधि है सो ये उपाधि जब पर्यन्त वणाँ रहै तब पर्यन्त शरीरका
 अदर्शन होवे नहीं और जहाँ रज्जु मैं सर्पकी प्रतीति है तहाँ निरुपाधिक
 अभ्यास कहैं हैं काहेतैं कि सर्प भ्रम निवृत्त भये अर्थात् सर्प मैं मिथ्यात्व
 बुद्धि भये सर्पकी प्रतीति होवे नहीं कारण ये है कि यहाँ कोई उपाधि
 ऐसा नहीं है कि जिसके रहणैं तैं भ्रमकी निवृत्ति भये वी सर्प प्रतीति
 होती रहै तो आत्मा मैं जगत्की प्रतीति है यहाँ सोपाधिक अभ्यास है यातैं
 आत्मा का विशेष रूप करिके ज्ञान भये तैं जगत्की निवृत्ति होवे नहीं ।

तो हम कहैं हैं कि परमात्मा मैं जगत्कूँ अज्ञानकल्पित सिद्ध क-
 रणैं के अर्थ तो रज्जु सर्प दृष्टान्त बनाया और जब दृष्टान्तका ओर दार्ष्टान्त
 का साम्य कहणैं लगे तब सोपाधिक भ्रमकूँ दृष्टान्त कहा है ऐसैं उपदेश
 किये तैं शिष्यके सन्तोष कैसे होय ऐसैं उपदेशकरणेवाले गुरुकूँ तो बु-
 द्धिसान् शिष्य ज्यो है सो भ्रान्त समुझै है ॥ ज्यो कहो कि गुरु मैं भ्रान्त
 बुद्धि करै सो सञ्चिष्य नहीं होय है ।

तो हम कहैं हैं कि ऐसैं कम विरुद्ध उपदेश करै सो सद्गुरु नहीं
 होय है ज्यो कहो कि भ्रमस्थल मैं भ्रमकूँ दृष्टान्त कहैं कम विरुद्ध उपदेश

नहीं होय है यातैं सोपाधिक भूमिक् दृष्टान्त कहैं कुछ बी हानि नहीं तो हम कहैं हैं कि जहाँ तीरस्थ पुरुषक् जनमें अणु शरीरका भूम होय है तहाँ भूमाधिष्ठान जल है उसका ज्ञान पुरुषक् सामान्यरूप करिकैं बी है ओर विशेषरूप करिकैं बी है आत्माका तो तुम सामान्यरूप करिकैं ज्ञान ओर विशेषरूप करिकैं अज्ञान मानों हो यातैं दृष्टान्त दार्ष्टान्त विषम हैं ॥ जगो कहे कि मरु भूमिका जगो जल ताक् दृष्टान्त करैंगे काहेतैं कि मरु भूमिका सामान्यरूप करिकैं तो ज्ञान ओर विषेयरूप करिकैं अज्ञान इनके होणें तैं हीं तो जलभूम होय है ओर मरु भूमिका विशेषरूप करिकैं ज्ञान भयें जल भ्रम रहे नहीं परन्तु जलकी प्रतीतिहोतीरहे है तैसैं हीं आत्माका सामान्यरूप करिकैं ज्ञान ओर विशेषरूप करिकैं अज्ञान इनके होणें तैं तो आत्मा में जगद्भूम हुवा है ओर आत्माका विशेषरूप करिकैं ज्ञान भयें जगद्भूम नियुक्त होजाय है परन्तु जगत्की प्रतीति होतीरहे है ऐसैं आत्मा में जगत्का सोपाधिक अध्यास सिद्ध होगा ।

तो हम पूछैं हैं कि आत्मा में जगत् अज्ञान कल्पित है यातैं तुम दृष्टान्तों करिकैं आत्मा में जगत्क् अज्ञान कल्पित सिद्ध करो हो अथवा तुम अणु मत् अन्य शास्त्रों सैं बिलक्षण दिखारणें के अर्थ आत्मा में जगत्क् अज्ञान कल्पित बतावो हो सो तो कहे ॥ ज्यो कहे कि आत्मा में जगत् अज्ञान कल्पित है यातैं हम दृष्टान्तों करिकैं जगत्क् अज्ञान कल्पित बतावैं हैं तो हम पूछैं हैं आत्मा में अज्ञान ज्यो है सो कल्पित है अथवा नहीं तो तुम ये ही कहोगे कि कल्पित ही है तो हम पूछैं हैं कि किस समय में कल्पित हुवा है तो तुम ये कहोगे कि अनादि कल्पित है परन्तु इतना तो विचार करो अनादि होय सो कल्पित कैसैं हो सके ॥ ज्यो कहे कि जैसैं न्याय में प्रागभावक् अनादि कल्पित मानैं हैं तैसैं हम अज्ञानक् अनादि कल्पित मानैं हैं तो हम कहैं हैं कि व्यवहार सिद्ध करणें के अर्थ न्यायवाले असत् पदार्थोंकी कल्पना करैं हैं तैसैं तुम नैं बी असत् अज्ञानकी कल्पना किदे है तो इसमें तो हमारा विषादही नहीं परन्तु जगत् अज्ञान कल्पित नहीं है काहेतैं कि अज्ञानक् तुम जगत्का उपादान कारण मानों हो परन्तु ये ज्यो जगत्का उपादान होय तो आत्मज्ञान भयें तुमक् जगत्की प्रतीति नहीं होणी चाहिये काहेतैं कि उपादान कारणका नाश भयें कार्य रहै नहीं ये सर्व के अनुमत् सिद्ध है ॥ ओर ज्यो कहे कि सोपा

धिक अभ्यास होय तहाँ उपादानका नाश भयें वी जब पर्यन्त उपाधि-
की स्थिति होवै तब पर्यन्त कार्यकी प्रतीति रहै है तहाँ मरु जलका दृष्टान्त
कहा है तो हम पूछें हैं यहाँ उपाधिकहा है सो कहो ज्यो कहो कि यहाँ
अन्तःकरण ज्यो है सो उपाधि है तो हम कहें हैं कि अन्तःकरण ज्यो है
सो तो जगत् के अन्तर्गत है यातैं ये तो उपाधि हो सके नहीं यातैं जगत् तैं
भिन्न कोई उपाधि कहा ॥ ज्यो कहो कि हम ज्ञानके उत्तर काल में अवि-
द्या लेश मानैं हैं जैसे लशुन भागह में तैं लशुन निवृत्त कियें वी लशुन के
भागह में लशुनका गन्ध रहै है तैसें ज्ञानके भयें वी अविद्या लेश रहै है ॥
तो हम कहें हैं कि अविद्यावादियोंकी कल्पना तो देखो ज्यो जीवन्मुक्त
विद्वानोंके अविद्याका कलङ्क कहें हैं ये तो जब पर्यन्त जीवते रहोगे तब
पर्यन्त तुमकुँ अविद्याके कलङ्क तैं रहित होवे देवें नहीं इनके तो जैसे भेद
वादियोंके भेदमें आग्रह है तैसें अविद्या मानणें में आग्रह है ये इनकी
कल्पना किई ज्यो अविद्या सो भेदकी माता है काहेतैं कि न्यायमत विवे-
चन में पूर्व भेद ज्यो है सो अलीक सिद्ध हुवा है ओर ये वी इस भाग में
अलीक ही सिद्ध भई है तो जैसे मनुष्यादिकों में सजातीय सन्तान होय
हैं तैसें अलीक अविद्याका सजातीय सन्तान भेद है माताके उपासक अ-
विद्यावादी हैं ओर पुत्रके उपासक अन्यशास्त्रोंके अभिमानी पुरुष हैं यातैं
जीवन्मुक्तिके आनन्दकी इच्छा होय तो केवल श्रुतिका आश्रय करै ओर
केवल अद्वैत दृष्टि आचार्य तैं उपदेश ग्रहण करै ।

देखो श्रुति ऐसैं कहै है कि

यदा ह्येवैष एतस्मिन्नदृश्येऽनात्म्येऽनिरुक्तेऽनि-
लयनेऽभयं प्रतिष्ठां विन्दतेऽथ सोऽभयं गतो भवति ।
यदा ह्येवैष उदरमन्तरं कुरुतेऽथ तस्य भयं भवति ॥२॥

इनका अर्थ ये है कि ज्यो पुरुष इस आत्मा में संशय रहित हो
करिकैं ब्रह्माभिन्न हो करिकैं स्थित होय है सो ब्रह्मकुँ प्राप्त होय है ये आ-
त्मा कैसा है कि इन्द्रियोंका विषय नहीं है ओर स्व है यातैं स्वकीय
नहीं है अर्थात् आप है यातैं अपना नहीं है ओर शब्दका विषय नहीं
है ओर निराधार है १ जब ये पुरुष इसमें किञ्चित् वी भेद देखै है उसकुँ

भय प्राप्त होय है-२ तो इन श्रुतियोंका तात्पर्य ये हुआ कि किञ्चित् भी भेद दर्शन ज्यो है सो भय हेतु है यातैं सच्चिदानन्द रूप आत्मातैं भिन्न अविद्या मानणैं असङ्गत ही है ।

ज्यो कहा कि श्रुति में तो भेद दर्शन ज्यो है सो भयहेतु कहा है तो हम कहैं हैं कि भेद ओर अविद्या ये तो एक ही हैं देखो आत्मा में अविद्याकी कल्पना कियेहीं भेद सिद्ध होय है ।

अब हम ये कहैं हैं कि ज्यो तुमरै व्यवहार सिद्ध करणें के अर्थ अज्ञान मानणें में आग्रह है तो ऐसैं मानों कि जैसे परमात्मातैं जगत्के अनन्त पदार्थ रचेहैं तैसे अज्ञानधी रचा है सो घटादिकमें अज्ञात व्यवहार होणें के अर्थ रचा है सो वृत्तिजा विषय तैं सम्बन्ध होय तब तो इसका तिरोधान होजाय है ओर जब वृत्तिका विषय तैं सम्बन्ध निवृत्त होजाय है तब ये उद्भूत हो करिकें विषयका आवरण करलेवै है ऐसैं मानों अथवा ओर कोई प्रकारकी कल्पना करिकें तुम जगत्के व्यवहारकी व्यवस्था करो इसमें हमरै खण्डन करणेंका आग्रह नहीं है काहेतैं कि इस जगत्की रचना अलौकिक है इसकी व्यवस्था भिन्न भिन्न शास्त्रों वाले पण्डितों नैं भिन्न भिन्न प्रकार करिकें किई है ॥ परन्तु यथार्थ निर्णय किसीकूँ भी इसका आज पर्यन्त हुआ नहीं शपथ कराय करिकें प्रण करोगे तो सर्व विद्वज्जन जगत्के निर्णय में सन्दिग्ध ही अपणें कूँ कहैंगे यातैं व्यवहारकूँ कथञ्चित् सिद्ध करो ॥

ओर हम तो येही कहैं हैं कि तुम अपणें अनुभव तैं देखो नित्य ज्ञात निराश्रय ज्यो स्वस्वरूप तिस के स्वरूप भूत अनुभव करिकें स्वरूपकूँ प्रकाश करते भये तुम सर्वके प्रकाशक हो ओर तुम तो परमात्मा तैं भिन्न नहीं हो ओर परमात्मा तुमतैं भिन्न नहीं है ये ही वेदका सिद्धान्त अर्थ है । ये ही परम उपदेश है ॥ तुम नित्य प्राप्त हो यातैं तुमारी प्राप्ति सम्भव नहीं ॥ ओर तुम नित्य मुक्त हो यातैं तुमारी मुक्ति सम्भव नहीं ॥ ओर तुम नित्य ज्ञात हो यातैं तुमारा ज्ञान सम्भव नहीं ॥ तुम अज्ञान के आवरण तैं अज्ञात नहीं हो किन्तु तुमतैं भिन्न तुमारा ज्ञाता ओर ज्ञान नहीं हैं यातैं अज्ञात हो ॥ तुम वाणी ओर मन इनके विषय नहीं हो किन्तु वाणी मन तुमरै दृश्य हैं ॥ तुमारे ही स्वरूप भूत सत्ता स्फुरणका त्रिलास सर्व

जगत् है ॥ तुम अचल हो अजर हो अमर हो अधिकारी हो तुम आनन्द
रूप हो ज्ञान रूप हो सत्य रूप हो नित्य हो शुद्ध हो शुद्ध हो मुक्त हो अ-
विद्याके कलङ्कत रहित हो अद्वितीय हो एक रस ही ॥ तुम स्थूल नहीं
हो अणु नहीं हो सूक्ष्म नहीं हो दीर्घ नहीं हो कोई इन्द्रिय के विषय नहीं
हो चारों वेद तुमकूँ ही ब्रह्म वर्णन कर रहे हैं तुम तैं भिन्न परमात्मा नहीं
है ॥ अग्निवेद तो तुम कूँ

प्रजानं ब्रह्म ॥

इस वाक्यतैं ब्रह्म वर्णन करै है और यजुर्वेद

अहं ब्रह्मास्मि ॥

इस वाक्यकरिकैं तुमकूँ ब्रह्म वर्णन करै है और सामवेद

तत्त्वमसि ॥

इस वाक्य करिकैं तुमकूँ ब्रह्म वर्णन करै है और अथर्वण वेद

अयमात्मा ब्रह्म ॥

इस वाक्य करिकैं तुमकूँ ब्रह्म वर्णन करै है यातैं तुम ही परमात्मा
हो और

सर्वं खल्विदं ब्रह्म ॥

ये श्रुति सर्वं जगत्कूँ ब्रह्म वर्णन करै है ॥ यातैं ।

चौपाई ॥

हम तुम जगत् एक हरि जानों । भेद लेश तनक न मन आनों ।
ज्यो नर भेद दीटि उर धारै । भय ताकूँ श्रुतिवचन पुकारै ॥१॥
ज्यो जगकूँ मिथ्या करिजानैं । सो गुरु वेद ईश नहिं मानैं ॥
करत पाप भय तनक न लावै । सकल जगत् में निन्दा पावै ॥२॥

शौचा चार सकल ही त्यागौ । पाप त्यागि सत् कर्म न लागौ ॥
 खोटे करम करत ही रहते । हम नहिँ करत वचन इमि कहते ३
 हरि षोडश अध्याय सुनाई । सृष्टि आसुरी तहाँ बताई ॥
 अप्रतिष्ठ जग असत हि जानै । सो कर्त्ता ईश्वर नहिँ मानै ॥४॥
 याविधि दृष्टि पुरुष जथो राखै । नष्ट बुद्धि सो इमि हरि भाखै ॥
 अर्जुन उग्र कर्म वह करतो । काम दम्भमद मान हि धरतो ॥५॥
 सत्संगिन की मति भरमावै । अपणी सेवा मगहि लगावै ॥
 काम भोगही में मति धारै । आश पाशकूँ तनक न टारै ॥६॥
 करि अन्याय गहत है धनकूँ । नहिँ संतोष देत है मन कूँ ॥
 ऐसो पुरुष नरककूँ जावै । वह मोकूँ कबहूँ नहिँ पावै ॥७॥
 या विध हरि उपदेश सुनायो । अर्जुन को संदेह मिटायो ॥
 यातें असत बुद्धि तुम टारो । ब्रह्म बुद्धि सब माँही धारो ॥८॥

सवैया ।

पीतपटा लपटाय लियें तन श्यामघटा घन अंग सुहावत ।
 गोप चटान की लेइ छटा जमुना के तटापर धेनु चरावत ॥
 जाके कटाछतैं मुक्ति अटा मिलजात सटाक नहीं भरमावत ।
 नन्दवटातैं लटापट जो नर कालभटा नहिँ ताहि लखावत ॥६॥
 जाको स्वरूप अलौकिकज्ञान भयोजगवाग तरू तन कीन्हो ।
 जीव पतत्रिको रूपवनाय वसात तहाँ बहु अनैदलीन्हो ॥
 आपहि देखि अलौकिक सृष्टि भयो वश मोह न आतम चीन्हो ।
 आपहि वेदको अर्थ विचारिलख्यो अरु आपहि दर्शन दीन्हो १०

॥ दोहा ॥

कृष्ण चरण रागी रहै, ज्यो नर चाहै मुक्ति ।

सब साधन यातैँ सधैँ यहै वेद की उक्ति ॥ ११ ॥

इति श्री जयपुर निवासि दधीचिवंशोद्भव डेरोवट्ट

परिहृत गोपीनाथ विरचिते स्वानुभवसारे वेदान्त

मुख्यसिद्धान्ते श्रीज्ञानसिद्गुरुरूपदेशे अविद्या

स्वरूपविवेचने द्वितीये

भागः ॥ २ ॥

श्रीकृष्णो जयति तराम् ॥

अथ तृतीयो भागः ॥

चौपाई ॥

या विधि गुरु उपदेश उदारा। सुन्यो विमल मति श्रुतिको सारा॥
परमानंद मन माँहि न मायो। पुनि गुरु चरण युगल शिर नायो ॥१॥
अरज करत या विधि कर जोरी। मति सन्तोष लहत नहिँ मोरी।
कही अविद्या आप अलीका। सो नहिँ कथन तन कहूँ फीका ॥२॥
घटपट आदि वृत्ति उपजावै। ते दृग माँहिँ सकल कै आवै।
ज्यो आवरण होय आतम को। तो चित इन माँहिँ नहिँ दम कै ॥३॥
ज्यो आवरण वृत्ति कूँ छावै। तो नहिँ वृत्ति दीठि मै आवै ॥
ज्यो आवरण दोय मै नाँही। तो यह रहै कोन कै माँही ॥४॥
या तैं है अज्ञान अलीका। यह जानै निश्चय मो जीका ॥
मैं उपदेश आपको पाई। ज्यो समुझ्यो सो दियो सुनाई ५
जब यह वृत्ति विषय मैं जावै। तब अज्ञान तहाँ नीहिँ पावै ॥
जब विषयन तैं यह उलटावै। तब अज्ञान तहाँ बतलावै ६
ज्यो या कूँ जीव हि नहिँ लेखै। तो किहिँ विधि जग कर्त्ता देखै ॥
या तैं प्रभु अज्ञान नहीं है। यहै आपको कथन सही है ७
शङ्का एक चित्त उपजाई। सो मेरी द्यो आप मिटाई ॥

ज्ञान न ज्यो अज्ञान नसावै । कहिये ज्ञान काम को आवै ॥८॥
 ज्ञान नहीं स्यो या विध कहिहो । कहा व्यवस्था श्रुतिकी लहिहो ॥
 ज्ञान भयें हीं मुक्ति लहै है । श्रुति या विधतें वचन कहै है ॥९॥
 ज्ञान सिद्ध इमि सुनि सुसकाये । शिष्य बुद्धि शुचिलखि उमगाये
 करन लगे जा विधि उपदेशा । कहूँ जाहि सुनि मिटै कलेशा १०

अब तुमनें ज्यो ये कही कि आपके कथन तें अज्ञान ज्यो है सो अलीक सिद्ध हुवा और मैंने अनुभव तें निर्णय किया तो ये अलीक ही है परन्तु

तमेव विदित्वातिमृत्युमेति ॥

ये श्रुति ज्यो है सो आत्माके ज्ञानतें मुक्तिकू प्राप्त होय है ऐसै कहै है और आत्मा ज्यो है सो नित्य प्राप्त है नित्य मुक्त है नित्यज्ञात है ऐसै आपनें पूर्व वर्णन किया है और अनुभव तें आत्मा ऐसा ही प्रतीत होय है तो ज्ञानका फल तो अज्ञानकी निवृत्ति ही मानी जायगी सो अज्ञान अलीक है यातें नित्य निवृत्त है तो इसकी निवृत्ति वी अलीक ही है तो ज्ञान निष्फल हुवा और ज्यो आप ज्ञानकू वी अलीक ही कहो तो ज्ञानतें मुक्तिकी प्रतिपादक ज्यो श्रुति ताकी व्यवस्था कहा होगी सो कहो ।

तो हम पूछें हैं कि अविद्यावादी ज्ञान किसकू कहें हैं ॥ ज्यो कहो कि विषयका प्रकाशक ज्यो अन्तःकरणका और अविद्याका परिणाम सो वृत्ति है उसकू हीं अविद्यावादी ज्ञान कहें हैं ज्यो कहोकि विषयका प्रकाशक ये ज्ञानका विशेषण देखेंका तात्पर्य कहा है तो हम कहें हैं कि अन्तःकरणके परिणाम तो सुखादिक वी हैं इनकी व्यावृत्ति करणों के अर्थ विषयका प्रकाशक ये ज्ञानका विशेषण है यद्यपि सुखादिक जे हैं ते अन्तःकरण के परिणाम हैं तथापि ये विषयके प्रकाशक नहीं हैं यातें ये ज्ञान नहीं हैं और अविद्याके परिणाम तो आकाशादिक वी हैं यातें इनकी व्यावृत्ति के अर्थ वी ये विशेषण है ज्यो कहो कि विषयका प्रकाशक ज्यो अन्तःकरणका परिणाम सो ज्ञान है ऐसै हीं कहा अविद्याके परिणामकू

ज्ञान माननेका तात्पर्य कहा है तो हम कहें कि स्वप्नका ज्यो ज्ञान से स्वप्नके विषयोंका प्रकाशक तो है परन्तु उसको अन्तःकरणका परिणाम नहीं मानें हैं किन्तु अविद्याका परिणाम मानें हैं उसमें ज्ञानका लक्षण नहीं रह सकैगा यातें अविद्याका परिणाम ज्ञानका स्वरूप कहें हैं ज्यो कहो कि विषयका प्रकाशक ज्यो अविद्याका परिणाम से ज्ञान है ऐसैं ही कहो तो हम कहें हैं कि जाग्रतका ज्यो ज्ञान से विषय का प्रकाशक तो है परन्तु अज्ञानका परिणाम नहीं है किन्तु अन्तःकरणका परिणाम है तो इसमें ज्ञानका लक्षण नहीं रहसकैगा यातें अन्तःकरणका परिणाम ज्ञान कहें हैं ॥ ये ज्ञान दो प्रकारका है एक तो प्रमारूप है १ और दूसरा अप्रमारूप है २ तिनमें अप्रमा की दो प्रकारकी है एक तो यथार्थ अप्रमा है १ और दूसरी अयथार्थ अप्रमा है २ इसको ही भ्रम कहें हैं इन्द्रिय और अनुमानादिक करिकें ज्यो ज्ञान होय है सो यथार्थ कहिये है ॥ और दोष जन्य होय सो अयथार्थ कहिये है शुक्तिमें रजतज्ञान सादृश्य दोष जन्य है और मिसरी में कटुताज्ञान पित्त दोष जन्य है और चन्द्रामें लघुत्वज्ञान दूरत्व दोष जन्य है यातें ये ज्ञान भ्रम हैं और स्मृतिज्ञान तथा सुख दुःखोंका प्रत्यक्ष ज्ञान तथा ईश्वरका वृत्तिज्ञान ये दोष जन्य नहीं यातें ये भ्रम नहीं हैं और प्रमाण जन्य नहीं यातें प्रमा नहीं हैं किन्तु भ्रम और प्रमातें विलक्षण यथार्थ ज्ञान हैं ॥ स्मृतिज्ञान ज्यो है तिसका कारण अनुभव है सो अनुभव यथार्थ होय तो उसमें उत्पन्न भई स्मृति ज्यो है सो यथार्थ होय है और ज्यो स्मृतिका हेतु अनुभव ज्यो है सो भ्रम होय तो उसमें उत्पन्न ज्यो स्मृति से अयथार्थ होय है ॥ और धर्म अधर्म रूप कारणों करिकें अनुकूल प्रतिकूल पदार्थोंका सम्बन्ध हो करिकें अन्तःकरणके सत्त्व रजके परिणाम सुख दुःख होय हैं और उन ही धर्म अधर्म रूप कारणों करिकें सुख दुःखोंको विषय करणवाली वृत्तियाँ होवैं हैं उनमें आरूढ साक्षी सुख दुःखोंका प्रकाश करै है ॥ ऐसैं स्मृतिज्ञान और सुख दुःखोंका ज्ञान ये प्रमाण जन्य नहीं यातें प्रमा नहीं हैं ॥ और ऐसैं ही ईश्वरका ज्ञान ज्यो है सो माया वृत्ति रूप है सो जीवोंके अदृष्टों करिकें जन्य है तो प्रमाण जन्य नहीं हुवा यातें प्रमा नहीं है और दोष जन्य नहीं यातें भ्रम नहीं है किन्तु प्रमा और भ्रम इनतें विलक्षण यथार्थज्ञान है ऐसैं ही स्मृति ज्ञान तथा सुख दुःखोंके ज्ञान की प्रमा और भ्रमतें विलक्षण यथार्थ हैं ॥ ये स्मृति

ज्ञान और सुख दुःखोंके ज्ञान ये प्रमा नहीं इसमें येवी कारण है कि प्रमा ज्यो है सो प्रमाताके आश्रित होवै है ये जे ज्ञान हैं ते अविद्याकी वृत्तिरूप हैं यातैं प्रमा नहीं हैं ॥ जैसैं भ्रम और संशय जे हैं ते अविद्याकी वृत्तिरूप हैं यातैं प्रमा नहीं हैं ॥ और संसार दशमें इनका वाध नहीं यातैं ये भ्रम नहीं हैं ॥ येविचारवृत्ति प्रभाकरके प्रथम प्रकाशमें और विचारसागरके चतुर्थ तरङ्ग में लिखा है ॥ तो हम पूछैं हैं तुम प्रमा ज्ञान किसकूँ कहो हो ज्यो कहो कि स्मृति तैं भिन्न और अबाधित अर्थकूँ विषय करणैवाला ज्यो ज्ञान सो प्रमा ज्ञान है अबाधित अर्थकूँ तो यथार्थ स्मृति वी विषय करै है यातैं प्रमाके लक्षणमें स्मृति भिन्न ये ज्ञानका विशेषण है और स्मृतिभिन्न ज्ञान तो भ्रमज्ञानवी है यातैं अबाधित अर्थकूँ विषय करणैवाला ये प्रमाके लक्षण में ज्ञानका विशेषण है भ्रमज्ञान यद्यपि स्मृति भिन्न है तथापि अबाधित अर्थकूँ विषय करणैवाला नहीं है और अन्तःकरणकी वृत्तिरूप ज्यो ज्ञान सो प्रमा है काहेतैं कि ये ज्ञान प्रमाताके आश्रित होवै है और स्मृति संशय भ्रम इत्यादिक जे ज्ञान ते अविद्याकी वृत्तिरूप हैं यातैं प्रमाता के आश्रित नहीं किन्तु साक्षी के आश्रित हैं इस हेतुतैं ये प्रमा नहीं हैं और कोई स्मृति ज्ञानकूँ वी प्रमा मानैं हैं उनके मतमें अबाधित अर्थकूँ विषय करणै वाला ज्यो ज्ञान सो ही प्रमा है स्मृति ज्ञानकूँ जे प्रमा मानैं हैं उनके मतमें स्मृति ज्ञान अविद्याकी वृत्तिरूप नहीं है किन्तु अन्तःकरणकी वृत्तिरूप है यातैं प्रमाताके आश्रित है ऐसैं स्मृतिज्ञान जिनके मतमें अविद्या की वृत्तिरूप है तिनके मतमें तो ये साक्षी के आश्रित है और ये प्रमा नहीं है और जिनके मतमें ये अन्तःकरणकी वृत्तिरूप है तिन के मतमें ये प्रमाता के आश्रित है और ये प्रमा है और संशय तथा भ्रान्ति ज्ञान ये तो सबके मतमें अविद्याकी वृत्तिरूप हैं और साक्षीके आश्रित हैं इसमें किसी के वी विवाद नहीं है और सिद्धान्त ये है कि स्मृति ज्ञान वी अविद्या की वृत्तिरूप ही है और साक्षी के आश्रित है यातैं प्रमा नहीं है ॥

ऐसैं मानणें मैं कारण ये है कि इनके मतमें प्रमा छै प्रकारकी है प्रत्यक्ष प्रमा १ अनुमिति प्रमा २ शाब्दी प्रमा ३ उपमिति प्रमा ४ अर्थापत्ति प्रमा ५ अभाव प्रमा ६ और इनके कारण क्रमतैं प्रत्यक्ष १ अनुमान २ शब्द ३ उपमान ४ अर्थापत्ति ५ अनुपलब्धि ६ ये हैं ॥ तो हम ये और पूछैं हैं कि तुम प्रमाता किसकूँ कहो हो ज्यो कहो कि प्रमाताके स्वरूप के मानणें मैं

मत भेद हैं तहाँ कोईका मत तो अथच्छेदक वाद है और कोईका मत प्र-
तिविम्ब वाद है और कोईका मत आभासवाद है ॥

व्यवहार में चेतनके चार भेद हैं एक तो प्रमातृचेतन है १ और दू-
सरा प्रमाण चेतन है २ और तीसरा प्रमितिचेतन है ३ इसकूँ हों प्रमाचेतन
कहें हैं और चौथा विषय चेतन है ४ इसकूँ हों प्रमेयचेतन कहें हैं सत्त्व
रज तम ये तीन प्रकृतिके गुणहैं उनमें सत्त्वके कार्य तो ज्ञानेन्द्रिय ५ और
एक अन्तःकरण ये छे हैं और रजोगुणके कार्य कर्मेन्द्रिय ५ प्राण ५ ये दश
हैं और तमोगुणके कार्य सर्व जड विषय हैं देहके भीतर ज्यो अन्तःकरण
ता करिकें अवच्छिन्न ज्यो चेतन से तो प्रमातृ चेतन है और नेत्रादिक
इन्द्रियों तैं लेकर कैं घटादि विषय पर्यन्त ज्यो अन्तःकरणकी दण्डा-
कार वृत्ति ताकरिकें अवच्छिन्न ज्यो चेतन से प्रमाण चेतन है और विषय
तैं सम्बद्ध हो करिकें ज्यो अन्तःकरण की विषयाकारवृत्ति ताकरिकें
अवच्छिन्न ज्यो चेतन से प्रमा चेतन अथवा प्रमितिचेतन है और प्रमा
के विषय जे घटादि पदार्थ तिन करिकें अवच्छिन्न ज्यो चेतन से विषय-
चेतन अथवा प्रमेय चेतन है ।

अथच्छेदकवादमें अन्तःकरणविशिष्ट चेतन ज्यो है सो प्रमाता है सो
ही कर्ता भोक्ता है और अन्तःकरण उपहितचेतन ज्यो है सो साक्षी है
एक ही अन्तःकरण ज्यो है सो प्रमाताका तो विशेषण है और साक्षीका
उपाधि है स्वरूप की विषे जिसका प्रवेश होवै ऐसा ज्यो व्यावर्तक वस्तु
से विशेषण कहिये है ज्यो भिन्नता करिकें वस्तुके स्वरूपकूँ जणावै
उसकूँ व्यावर्तक कहें हैं और जिसकूँ भिन्नता करिकें जणावै उसकूँ व्याव-
र्त्य कहें हैं और व्यावर्तक व्यावर्त्य जे हैं तिनकूँ परिच्छेदक परिच्छेद्य बी
कहें हैं जैसैं नील घट है यहाँ नीलरूप ज्यो है सो घटका विशेषण है का-
हेतैं कि नीलरूपका घटके स्वरूप विषे प्रवेश है और पीतादिक तैं घटकूँ
भिन्न जणावै है और जायस्तुका स्वरूपके विषे प्रवेश नहीं और व्यावर्तक
होवै सो उपाधि कहिये है जैसैं न्यायके मतमें कर्णशकुलीसैं अवच्छिन्न ज्यो
आकाश से ओत्रहै यहाँ कर्णशकुली ज्यो है सो ओत्रका उपाधिहै काहेतैं
कि ओत्रके स्वरूप में कर्ण शकुलीका प्रवेश नहीं है और बाहिरके आकाश
सैं भिन्नता करिकें ओत्रकूँ जणावै है तैसैंहों अन्तःकरणका प्रमाताके स्व-
रूपमें प्रवेश है और प्रमाताकूँ प्रमेय चेतनसैं भिन्नता करिकें जणावै है

यार्त अन्तःकरण ज्यो है सो प्रमाताका विगेषण है और अन्तःकरणका मास्त्रीके स्वरूप विषे प्रयेग नहीं है और सास्त्रीक प्रमेय चेतनमें भिन्नता करिके ज्ञानार्थ है यार्त अन्तःकरण ज्यो है सो सास्त्रीका उपाधि है ।

और प्रतिविम्बवाद में अन्तःकरण में ज्यो प्रतिविम्ब से प्रमाता है और विम्ब ज्यो शुद्ध चेतन से परमात्मा है सोही सास्त्री है इस मत में एक ही अन्तःकरणरूप उपाधिके सम्बन्ध से एकही चेतन विम्बरूप करिके और प्रतिविम्बरूप करिके प्रतीत होय है ॥

और आभासवाद में आभाससहित अन्तःकरण जीवका विगेषण है और आभास सहित अन्तःकरण मास्त्रीका उपाधि है यार्त साभास अन्तःकरण विगिष्ट चेतन जीव है और साभास अन्तःकरण उपहित चेतन मास्त्री है ।

तमें अवच्छेदकवाद में अन्तःकरण विगिष्ट चेतन प्रमाता है और प्रतिविम्बवाद में अन्तःकरण उपहित प्रतिविम्बरूप ज्यो जीव से प्रमाता है और आभासवाद में आभाससहित अन्तःकरण विगिष्ट चेतन प्रमाता है ॥

तो हम पूछें हैं कि तुम संसार किसमें मानें हो सो कहो ज्यो कहो कि अवच्छेदकवाद और आभासवाद इनमें तो यद्यपि विगेषण सहित चेतन प्रमाता है सो ही संसारी है तथापि विगेष्य ज्यो चेतन तामें तो संसारका सम्भव है नहीं केवल विगेषण में संसार है सो विगिष्ट ज्यो चेतन तामें प्रतीत होय है ॥ कहीं तो विगेषणका धर्म विगिष्ट में प्रतीत होय है और कहीं विगेष्यका धर्म विगिष्ट में प्रतीत होय है और कहीं विगेषण और विगेष्य इन दोनों के धर्म विगिष्ट में प्रतीत होय हैं जैसे दगड़ करिके घटा कागका नाग होय है तहाँ दगड़ करिके घटका नाग होय है और घटका विगेष्य ज्यो आकाश ताका नाग सम्भव नहीं तो यी विगिष्ट ज्यो घटाकाग ताके नागका व्यवहार होय है और कुण्डली पुरुष सोय है यहाँ कुण्डल तो पुरुषका विगेषण है और पुरुष ज्यो है सो विगेष्य है तो विगेषण ज्यो कुण्डल तामें तो गयन क्रिया सम्भव नहीं किन्तु विगेष्य ज्यो पुरुष तामें गयनक्रिया है तिसका कुण्डल विगिष्ट ज्यो पुरुष तामें व्यवहार होय है और अस्त्री पुरुष शुद्ध में गया है यहाँ विगेषण ज्यो शस्त्र और विगेष्य ज्यो पुरुष दोनों शुद्ध में गये हैं यार्त दोनोंका धर्म ज्यो गमन से शस्त्र विगिष्ट पुरुष में प्रतीत होय है ।

और प्रतिविम्बवाद मत में अन्तःकरणरूप ज्यो उपाधि ताका धर्म ज्यो संसार से उपहित ज्यो प्रतिविम्ब तामें प्रतीत होय है जैसे दर्पण के धर्म जे मालिन्यादिक ते दर्पण में प्रतिविम्ब ज्यो मुख तामें प्रतीत होय हैं ।

तो हम पूछें हैं इन तीनों मतों में तुम किस मतका अङ्गीकार करो हो सो कहो ज्यो कहो कि हम आभासवाद मानें हैं काहेतैं कि भाष्यकार इसही मतकूं मानें हैं और विद्यारण्य स्वामीनैं अवछेदकवाद में दोष भी कहा है ज्यो कहो कि अवछेदकवाद में दोष है तो प्रतिविम्बवादका अङ्गीकार करो तो हम कहें हैं कि आभासमें और प्रतिविम्ब में ये भेद है कि बिम्ब जैसा होय सो तो प्रतिविम्ब और बिम्बकी अपेक्षा ईषत् प्रकाशित होय सो आभास तो बिम्ब ज्यो शुद्धात्मा से तो असङ्ग है और निर्विकार है और स्फूर्तिरूप है और चिदाभास ज्यो है सो स्फूर्तिरूप तो है परन्तु असङ्ग और अविकारी प्रतीत होवै नहीं किन्तु ससङ्ग और विकारी प्रतीत होय है यातैं ये आभास है और प्रतिविम्ब नहीं है इस हेतु तैं हम प्रतिविम्बवाद नहीं मानें हैं किन्तु आभासवाद मानें हैं ॥ विद्यारण्य स्वामी नैं कूटस्थदीप में ऐसैं हीं कही है कि

ईषद्भासनमाभासः प्रतिविम्बस्तथाविधः

विम्बलक्षणहीनस्सन् विम्बवद्भासते स हि ? ॥

इसका अर्थ ये है कि ईषत् प्रकाश ज्यो है सो तो आभास होय है और बिम्ब जैसा होय उसकूं प्रतिविम्ब कहें हैं सो ये चिदाभास विम्बलक्षण करिकैं हीन हुवा बिम्ब की तैरहें मालुम होय है यातैं ये आभास ही है ।

१ तो हम पूछें हैं आत्मज्ञान करिकैं ज्यो अज्ञानकी निवृत्ति मानों हो तहाँ तुम कोन से ज्ञानकूं आवरण भञ्जक जानों हो सो कहो ॥ ज्यो कहो कि प्रत्यक्ष ज्ञानकूं आवरण भञ्जक मानें हैं तो हम पूछें हैं कि प्रत्यक्ष ज्ञानका कारण तुमनैं पूव प्रत्यक्ष कहा है तहाँ करणवाचक ज्यो प्रत्यक्ष शब्द तिसका अर्थ तुम किसकूं मानों हो सो कहो ॥ ज्यो कहो कि करणवाचक ज्यो प्रत्यक्ष शब्द ताका अर्थ इन्द्रिय है सो इन्द्रिय पाँच प्रकारके हैं ओज १ त्वक् २ चक्षु ३ रसन ४ घ्राण ५ इन इन्द्रियों करिकैं पाँच प्रकार की प्रमा

होय है औत्र प्रमा १ त्वाच प्रमा २ घ्राण्य प्रमा ३ रासन प्रमा ४ घ्राण्य प्रमा ५ तो हम पूछें हैं ब्रह्मज्ञानरूप ज्यो प्रमा उसका करण कोन है सो कहा ।

ज्यो कहो कि पूर्व जे पाँच प्रकार की प्रमा कही ते तो बाह्य प्रमा हैं उनके करण तो बाह्य इन्द्रिय हैं काहेतें कि इन इन्द्रियों द्वारा अन्तःकरणकी वृत्ति शरीरके वहिर्देश में जाकरि के बाह्यविषयाकार होय है और ब्रह्मज्ञान रूप ज्यो प्रमा सो शरीर के भीतर होय है यातें ये आन्तर प्रमा है इसका करण कोई तो मनकू मानें हैं और कोई शब्द कू करण मानें हैं ॥ जिनके मतमें मन इन्द्रिय है उनके मतमें मन ज्यो है सो करण है और जिनके मतमें मन ज्यो है सो इन्द्रिय नहीं है उनके मत में शब्द ज्यो है सो करण है ऐसैं प्रत्यक्ष प्रमा पट् प्रकारकी है और ऐसैंहीं इस पट् प्रकारकी प्रत्यक्ष प्रमाका करण बी पट् प्रकारके हैं ।

तो हम पूछें हैं कि तुमने ब्रह्मज्ञानरूप ज्यो प्रमा ताके करण मत भेदतें दोय कहे हैं तिनमें एक मत में तो मनकू करण कहा है और दूसरे मत में शब्दकू करण कहा है तो ये और कहे कि ये मन तैं अथवा शब्दतैं ज्यो प्रत्यक्ष प्रमा होय है सो कैसे होय है ॥ ज्यो कहो कि अन्तःकरण जैसे आभास सहित है तैसे अन्तःकरणकी वृत्तिभी आभास सहित ही होय है उस आभासवृत्ति विषिष्ठ ज्यो चेतन सो तो प्रमाण है और अन्तःकरणकी घटादि विषयाकार ज्यो वृत्ति तामें आरुढ ज्यो चेतन सो प्रमा है परन्तु ताका साधन इन्द्रिय है यातें इन्द्रियकू प्रमाण कहें हैं यद्यपि चेतन ज्यो है सो स्वरूप तैं नित्य है यातें इन्द्रिय जन्य नहीं तो ताका साधन इन्द्रिय हो सकै नहीं तथापि चेतन में प्रमा व्यवहारकी सम्पादक ज्यो विषयाकार वृत्ति सो इन्द्रिय जन्य है यातें प्रमाका उपाधि ज्यो वृत्ति सो इन्द्रियजन्य होणें तैं प्रमा कू इन्द्रियजन्य कहें हैं ॥ और इन्द्रियकू प्रमाका साधन कहें हैं यातें इन्द्रियकू प्रमाण कहें हैं ॥ और वृत्ति ज्यो है सो प्रमा चेतनका उपाधि है यातें वृत्तिकू प्रमा कहें हैं ॥ ज्यो कहो कि प्रमाण चेतनका उपाधि ज्यो वृत्ति ताकू हीं प्रमाण कहो इन्द्रियकू प्रमाण कहणें में तुमारा तात्पर्य कहा है तो हम कहें हैं कि इन्द्रिय देशतें प्रारम्भ करि के विषयके समीप देश पर्यन्त ज्यो दृष्टाकार वृत्ति सो प्रमाण चेतनका उपाधि है सो ही वृत्ति विषयतें सम्बद्ध होकरि के विषयाकार हो

य है सो विषयाकार वृत्ति प्रमा है उससँ प्रमाण चेतनका उपाधि जयो वृत्ति ताका अत्यन्त भेद नहीं यातँ हम इन्द्रिय कूँ प्रमाण कहँहँ ॥ तात्पर्य ये है कि प्रमाण चेतनोपाधि वृत्ति और प्रमाचेतनोपाधि वृत्ति इनका ज्यो भेद है सो देश भेद तँ भेद है वस्तुगत्या भेद नहीं काहे तँ कि प्रमाण चेतनोपाधि जयो वृत्ति से ही विषयाकार होय है ऐसँ बाह्य घटादिविषयक प्रमा जहाँ होवै तहाँ तो अन्तःकरणकी वृत्ति ज्यो है सो इन्द्रिय द्वारा निकसिकँ विषय सम्बद्ध हो करिकँ विषयाकार होय है उस वृत्ति तँ तो विषयका आवरण दूर होवै है और वृत्ति तँ ज्यो आभास है तिस करिकँ विषयका प्रकाश होय है ये तो बाह्य विषयके प्रत्यक्ष स्थलका प्रकार है ।

और शरीरके भीतर जब आत्माका साक्षात्कार होय है तब अन्तःकरणकी वृत्ति बाहरि जावै नहीं किन्तु शरीरके भीतर ही वृत्ति आत्माकार होवै है उस वृत्ति सँ आत्माके आश्रित ज्यो आवरण से नष्ट होवै है और आत्मा ज्यो है सो स्वप्रकाशता करिकँ उस वृत्ति तँ प्रकाश करै है ऐसँ वृत्तिका प्रयोगन आत्मके आश्रित ज्यो आवरण ताका भङ्ग है यातँ तो आत्मा ज्यो है सो वृत्तिका विषय है और वृत्ति तँ चिदाभासरूप जयो फल ताका प्रकाश आत्म तँ होवै नहीं यातँ साक्षी आत्माका स्वप्रकाशता करिकँ भान होवै, है सो ये आत्माकार वृत्ति वेदान्त वाक्यों के श्रवण सँ होय है यातँ ये वृत्तिरूप जयो प्रमा ताका कारण शब्दकूँ मानै हैं ।

और जे वृत्ति रूप प्रमाका कारण मनकूँ मानै हैं वे ऐसँ कहँ हैं कि प्रत्यक्ष ज्ञानका कारण इन्द्रियों तँ भिन्न पदार्थ होवै नहीं ये नियम है जैसँ बाह्य जे प्रत्यक्ष हैं उनके कारण बाह्य इन्द्रिय ही होय हैं तैसँ आत्म ज्ञान रूप ज्यो आन्तर प्रमा ताका कारण आन्तर इन्द्रिय ज्यो मन से है और वेदान्त वाक्य जे हैं ते सहकारि कारण हैं ऐसँ ब्रह्म ज्ञान रूप ज्यो प्रमा ताका कारण कोई तो शब्दकूँ मानै हैं और कोई मनकूँ कारण मानै हैं यहाँ भाष्यकार तो शब्दकूँ कारण मानै हैं और वाचस्पति मिश्र ज्यो है सो मनकूँ कारण मानै है ।

तो हम कहँ हैं तुम एकाग्र हो करिकँ श्रवण करो हम तुमारे कथन का निर्णय करै हैं तुम तँ पूर्व ज्ञान दो प्रकार के कहे तिनमें एक तो प्रमा ज्ञान कहा और दूसरा अप्रमाज्ञान कहा तिनमें अप्रमाज्ञान तो अम ज्ञान है उसकूँ तो साक्षीके आश्रित कहा और प्रमाज्ञानकूँ प्रमाताके आश्रित

कहा और इन दोनों ज्ञानोंमें विलक्षण तुमने यथार्थ ज्ञान और कहा उस का स्वरूप ये कहा है कि अवाधित अर्थकू तो विषय करे और प्रमाताके आश्रित नहीं रहे सो वो यथार्थ ज्ञान तुमने स्मृतिज्ञान सुख दुःखज्ञान और ईश्वरकू जयो ज्ञान है सो बताया है इन ज्ञानों में प्रमाज्ञानका विचार तो द्वितीय भागमें होगया यातें तो इसके निर्णयकी आवश्यकता नहीं है और ईश्वरकू जयो ज्ञान है उसका निर्णय तुम कर सको नहीं काहेतें कि ईश्वरका ज्ञान तुमारे परोक्ष है और तुम उस ज्ञानकू आवश्यकभञ्जक भी नहीं मानों हो तो सुखदुःखोंका ज्ञान और स्मृति ज्ञान और तुमकू जयो प्रमाज्ञान होय है इनका विचार करणा चाहिये सो इन ज्ञानोंमें सुखदुःखों का ज्ञान और स्मृति ज्ञान इनकू तुमने साक्षीके आश्रित कहे हैं और इन ज्ञानोंकू प्रमाताके आश्रित नहीं माने हैं तो ये सिद्ध हुवा कि जीवकू सुख दुःखोंका ज्ञान तथा स्मृति ज्ञान ये नहीं हैं ॥ और प्रमाज्ञानकू तुमने जीवाश्रित कहा है तो ये सिद्ध हुवा कि साक्षी में प्रमाज्ञान नहीं है ॥ तो तुमारी व्यवहार की व्यवस्था तो सर्व निवृत्तिकू प्राप्त भई काहेतें कि इष्ट साधनता ज्ञान बिना प्रवृत्ति होवै नहीं तो इष्ट नामहै सुखका उसका ज्ञान जीवमें रहा नहीं तो जीव जयो है सो व्यवहार में प्रवृत्त कैसे हो सके ॥ ओर वो सुखज्ञान साक्षी में रहा सो वो साक्षी व्यवहार करे नहीं काहेतें कि तुम साक्षीमें व्यवहार मानों नहीं तो व्यवहार का तो लोप ही हुवा ॥

और विचार करो कि स्मृति ज्ञानकू तुमने साक्षीके आश्रित कहा है और प्रमाज्ञानकू तुमने प्रमाता के आश्रित कहा है तो प्रमाज्ञान जयो है सो अनुभव है और अनुभव जयो है सो स्मृतिका कारण है और जिसकू जिस पदार्थ का अनुभव होय उसकू उस पदार्थकी स्मृति होवै है अन्य-कू होवै नहीं ये नियम है तो जीवका अनुभव किया जयो पदार्थ उसका स्मरण साक्षीकू कैसे हो सके ॥ और विचार करो कि संशय ज्ञान और भ्रमज्ञान इनकू तुमने सर्व के मत में साक्षीके आश्रित कहे हैं और प्रमाज्ञानसे इन की निवृत्ति मानी है सो प्रमाज्ञान जीवाश्रित कहा है तो जीवकू ज्ञानभयें साक्षीके भ्रमकी निवृत्ति कैसे हो सकै इसका विचार द्वितीय भाग में होगया है यातें यहाँ विशेष लेखतें पुनरुक्ति होय है ।

अब प्रथम तुम इन विरोधोंका परिहार कहे पीछें अन्य विचार करेंगे जयो कहोकि मैंने तो इन ज्ञानोंकी व्यवस्था विचारसागर के चतुर्थ तरङ्ग

मैं और वृत्तिप्रभाकरके प्रथम प्रकाश में लिखी है सो कही है यहाँ तो इन विरोधों का परिहार कुछ भी लिखा नहीं यातैं मैं कुछ भी कह सकूँ नहीं परन्तु ये तो लिखा है कि यद्यपि

अहं ब्रह्म ॥

ये ज्ञान जयो है सो आभासकूँ होवैहै कूटस्थकूँ ये ज्ञान होवै नहीं तथापि आभास जयो है ताकूँ कूटस्थका अभिमान होवै है इस कथनका तात्पर्य्य ये है कि

अहं ब्रह्मास्मि ॥

इस वाक्य का अर्थ ये है कि मैं ब्रह्मरूप हूँ तो यहाँ मैं शब्द का अर्थ आभास अन्तःकरण विशिष्ट चेतन है तिसमें विशेष्य जयो चेतन तिसका तो ब्रह्म की साथ मुख्य सामानाधिकरण्य है अर्थात् सदा अभेद है जैसे घटाकाश जयो है ताका महाकाश सैं सदा अभेद है और आभास जयो है तिसका ब्रह्म की साथ बाधसामानाधिकरण्य है अर्थात् आभासका अपणै स्वरूप का बाध करिकै ब्रह्मसैं अभेद है अथवा जैसे स्थाणु में पुरुषका भ्रम होय है तहाँ स्थाणु के ज्ञान की अनन्तर पुरुष स्थाणु है ऐसैं पुरुषका स्थाणु में बाधसामानाधिकरण्य है तैसैं आभासका बाध हो करिकै ब्रह्म सैं अभेद है यातैं मैं शब्द मैं भान होवै जयो आभास सो ब्रह्मसैं भिन्न नहीं है॥ तो हम कहैं हैं कि आभासवाद में आभासकूँ मिथ्या कहा है जैसे रज्जु में सर्प जयो है सो कल्पित है तैसैं ब्रह्ममें जीव जयो है सो कल्पित है ये आभास यादका सिद्धान्त है तो तुमहीं विवेक दृष्टितैं देखो मिथ्या कल्पित मैं अभिमान कीसैं होसकै जयो मिथ्याकल्पितमें अभिमान होय तो जहाँ स्थाणु में पुरुष कल्पित है तहाँ कल्पित पुरुषकूँ भी ये अभिमान होणैं चाहिये कि मैं स्थाणु हूँ परन्तु उस पुरुषकूँ ऐसैं अभिमान होवै नहीं ये अनुभव सिद्ध है यातैं आभास मैं अभिमान का असम्भव है याहीतैं सब्जही नैं मूल मैं तो ये कही कि आभासकूँ मैं कूटस्थ हूँ ऐसैं अभिमान होय है और जब टीका लिखी तब आभासका कूटस्थ सैं अभेद तो युक्तितैं सिद्ध किया और ये नहीं लिखा कि आभासकूँ कूटस्थका अभिमान होय है इसमें कारण ये है कि आभासवाद की प्रक्रियातैं आभासमें कूटस्थका अभिमान युक्तितैं सिद्ध हो सकै नहीं यातैं आभास मैं कूटस्थ का अभिमान मानणैं अशुक्त है॥

और देखो कि यहाँ सङ्गही नै कौसी चतुरता किई है कि आभास का कूटस्थ सैं अभेद तो आचार्य नै सिद्ध किया और आभास नै अभिमान होणैकी कोई युक्ति कही नहीं । इसके मध्य नै शिष्यका ये प्रश्न लिख दिया है कि अहम्बुक्ति नै साक्षी और आभास दोनूँ का भान होय है सो क्रम तैं होय है अथवा क्रम बिना होय है सो आप मोकुँ कही पीछें इस प्रश्नका उत्तर लिखा है तो इस लेखतैं ये सिद्ध होय है कि आचार्य अपणै शिष्यकुँ आभास नै अभिमान होणैकी युक्ति कहते तो सही परन्तु शिष्य नै आचार्यके उत्तर के मध्य नै अन्य प्रश्न कर दिया यातैं प्रथम प्रश्न के उत्तर सैं शिष्यकुँ सन्तुष्ट जाणैं करिकँ प्रथम प्रश्नका उत्तर अपूर्ण ही रहा तो बी अन्य प्रश्नके उत्तर दानतैं प्रक्रिया नै न्यूनता किञ्चित् बी भई नहीं ऐसे स्थल नै ऐसी चतुरता सैं लेख करणैं इसमें सामान्य पण्डित का सामर्थ्य नहीं है देखो आभास नै अभिमान होणै की युक्ति बी नहीं कही और प्रसङ्ग बी बिरुद्ध हुवा नहीं यातैं आभास नै अभिमान होणैका असम्भव ही है और आभास नै साक्षीके आश्रित अज्ञानका अभिमान होय है ये जयो तुमनै द्वितीयभाग नै कही तहाँ जयो हमनै दोष कहा है सोबी स्मृत कर लेणैं चाहिये यातैं बी आभास नै कूटस्थका अभिमान मानणैं असङ्गत ही है ॥

और प्रमाताके स्वरूप के मानणैं नै तुमनै तीन मत कहे तो यातैं ये सिद्ध होयहै कि प्रमाता वस्तु नहीं है जयो प्रमाता होता तो जैसैं साक्षी कुँ शुद्ध चिद्रूप मानणैं नै किसी आचार्यके विवाद नहीं तैसैं प्रमाताके एक स्वरूपकुँ मानणैं नै बी सर्वकी सम्मति होती यातैं प्रमाता वस्तु नहीं है ॥ और जयो तुमनै ये कही कि प्रमाता के विशेष्य भाग नै तो संसारका सम्भव है नहीं किन्तु आभास अन्तर्करणरूप जयो विशेषण तामैं संसार है ताकी विशिष्ट नै प्रतीति होय है तहाँ हन ये पूछैं हैं कि ये प्रतीति किस कुँ होय है अर्थात् साक्षीकुँ होय है अथवा आभासकुँ होय है ॥ जयो कहेकि आभासकुँ होय है तो हम पूछैं हैं ये प्रतीति जयो है सो अमरूप है अथवा प्रमारूप है ॥ जयो कहे कि अमरूप है तो हम कहैं हैं कि अमरूप ज्यो प्रतीति तिसकुँ तो तुमनै अविद्या की वृत्तिरूप मानी है और अविद्या कुँ तुम साक्षी के आश्रित मानैं हो यातैं आभास नै इस प्रतीति का मानणैं असङ्गत है ॥

और ज्यो कहे कि इस प्रतीति का अभिमानही है आभास तो हम कहें हैं कि आभास में अभिमान सिद्ध तो हुआ है नहीं और ज्यो हठ करिके अभिमान मानों तो हम ये पूछें हैं कि साक्षी में इस प्रतीति को मानि करिके आभास में इस प्रतीति का अभिमान मानेंगे तो ये कहे साक्षी में इस प्रतीति का अनुभव करिके और आभास आप अभिमान करे है अथवा इस प्रतीति का अनुभव किये बिना ही आभास अभिमान करे है ।

ज्यो कहे कि साक्षी में संसार की प्रतीति का अनुभव करिके और आभास अभिमान करे है तो हम कहें हैं कि जिस में संसार की प्रतीति रहे उसको ही संसारी कहें हैं तो साक्षी को संसारी मानणा पड़ेगा सो श्रुति विरुद्ध है और विद्वानों के अनुभव तें भी विरुद्ध है काहेतें श्रुति में कहाँ भी साक्षी को संसारी कहा नहीं किन्तु नित्य मुक्त कहा है और विद्वानों को भी साक्षी नित्य मुक्त ही प्रतीत होय है यातें साक्षी में संसार की प्रतीति मानणा ये असङ्गत है ।

और ज्यो कहे कि साक्षी में इस प्रतीति का अनुभव किये बिना ही आभास अभिमान करे है तो हम कहें हैं कि आभास में अनन्त पदार्थों का अनुभव नहीं किया है तिनका भी इस आभास को अभिमान होणा चाहिये से होवे नहीं यातें अनुभव के बिना अभिमान मानणा असङ्गत ही है ।

और ज्यो कहे कि ये प्रतीति ज्यो है सो प्रमात्रूप है तो हम कहें हैं कि ये प्रमात्रूप है तो अन्तःकरण की वृत्तिरूप है और प्रमात्रा को आश्रित है काहेतें कि तुमने पूर्व प्रमाज्ञान को प्रमात्रा को आश्रित ही कहा है और इस ज्ञान को अन्तःकरण की वृत्तिरूप ही कहा है तो ये प्रतीति ज्यो है सो प्रमात्रा के विशेष भाग में तो आश्रित है काहेतें कि प्रमात्रा के स्वरूप में विशेष भाग ज्यो है सो ही साक्षी है साक्षी को तुम प्रमाज्ञान का आश्रय मानों हों नहीं तो ये प्रतीति विशेषण भाग में होगी तो प्रमात्रा का विशेषण भाग है साभास अन्तःकरण तो ये प्रतीति साभास अन्तःकरण में होगी अब ज्यो इस प्रतीति का विशिष्ट में व्यवहार होगा तो इस व्यवहार को अन्तःकरण सहित आभास करेगा तो ज्यो पुरुष विशेषण के धर्म का विशिष्ट में व्यवहार करे है उसको उन विशेषण विशेष्य जे हैं तिनकी प्रतीति व्यवहार करने के पूर्वकाल में रहे है जे सैं घट के नाश का व्यवहार घटाकाश में होय है तहाँ व्यवहार कर्ता ज्यो पुरुष त्राको व्यवहार के पूर्वकाल में घट और अथाकाश इन दोनों की प्रतीति

होवैये यातैं घटके नाशका व्यवहार घटाकाशमें करैहै तैसैं अन्तःकरण सहित आभासकू प्रमाताका विशेष्यभाग ज्यो साक्षी ओर विशेषणभाग ज्यो अन्तःकरण सहित आप तिसकी प्रतीति ज्यो है सो व्यवहारके पूर्वकाल में होवै नहीं काहेतैं कि साक्षी किसीका बी विषय नहीं ओर अन्तःकरण सहित आभास ज्योहै ताकू विषय करैहै ।

ज्यो कहो कि ये प्रतीति आभास में असिद्ध भई तो हम इस प्रतीतिकू साक्षी में मानैगे कहेतैं कि साक्षी ज्यो है सो प्रमाताका स्वरूपमें विशेषण ज्यो आभास अन्तःकरण तिसका बी ज्ञाता है ओर स्वप्रकाशता करिकैं अपणां बी ज्ञाता है तो हम कहैहैं कि इस प्रतीति कू साक्षी में मानैगे तो अविद्याकी वृत्तिरूप मानैगे ज्यो अविद्याकी वृत्तिरूप मानीतो ये प्रतीति आभास कू होवै नहीं ज्यो ये प्रतीति आभास में नहीं भई तो आभास कू सुखदुःखका अभिमान करिकैं संसारी नहीं मानणां चाहिये ज्यो ये संसारी नहीं हुवा तो साक्षी कू संसारी मानै ज्यो साक्षी संसारी हुवा तो संसारी होखें तैं जितनै अनर्थ होगे उनकी प्राप्ति साक्षी में मानणां पड़ेगी सो श्रुति विरुद्ध बी है ओर विद्वानों के अनुभव तैं बी विरुद्ध है यातैं ये प्रतीति साक्षी में मानणां ये बी असङ्गत ही है ।

ज्यो कहो कि ऐसैं आभासवाद की प्रक्रिया तैं संसार के मानणें की व्यवस्था नहीं भई तो हम अवच्छेदकवाद की प्रक्रियातैं संसार के मानणें की व्यवस्था करैगे काहेतैं कि अवच्छेदकवादमें अन्तःकरण विशिष्ट चेतन ज्योहै सो तो प्रमाता है ओर अन्तःकरण उपहित ज्यो चेतन सो साक्षी है तो इस मतमें एक ही अन्तःकरण में विशेषण की दृष्टि तैं तो चेतनमें प्रमाता पणां है ओर उसही अन्तःकरण में उपाधि की दृष्टितैं उस ही चेतन में साक्षी पणां है तो प्रमाताके स्वरूप में विशेषण भाग ज्यो अन्तःकरण ता में संसार है उस की अन्तःकरण विशिष्ट चेतन में प्रतीति होय है तो हम कहैहैं कि अवच्छेदकवादका तो मानणां ही असङ्गत है काहेतैं कि अन्तःकरण ज्यो है सो अवच्छेदकमात्र होणें तैं शुद्ध चेतन ही प्रमाता होय तो घट ज्यो है सो अवच्छेदक होखें तैं बी शुद्ध चेतन ज्यो है सो प्रमाता होखें चाहिये ये जहाँ अवच्छेदकवादका खण्डन है तहाँ विचार सागर में विस्तार तैं लिखा है वहाँ विद्यारण्यस्वामीका मत लिखा है सो वहाँ देख लियो और अवच्छेदकवाद मानणें में ये दोष ओर है कि

इस मत में अन्तःकरण विशिष्टचेतन जगो है सो प्रमाता है और विशिष्ट ना म विशेषणयुक्तका है और विशेषणका लक्षण तुमने ये कहा है कि स्वरूप के विषय जिसका प्रवेश होवे ऐसा ज्यो व्यावर्तक वस्तु सो विशेषण है और ये दृष्टान्त कहा है कि जैसे नील घट है यहाँ नील रूप ज्यो है सो घटका विशेषण है काहेतें कि नीलरूपका घट में प्रवेश है पीछें ये कही है कि तै- सैं ही अन्तःकरण ज्यो है तिसका प्रमाता के स्वरूप में प्रवेश है यातें अ- न्तःकरण ज्यो है सो प्रमाता का विशेषण है सो ये कथन असङ्गत है काहेतें कि घट जगो है सो तो साकार है यातें इसके स्वरूप में तो नीलरूपका प्रवे- ण सम्भवे है ओर साक्षी तो निराकार है इसके स्वरूपमें अन्तःकरणका प्र- वेश सम्भवे नहीं जगो कहो कि हम तो प्रमाताके स्वरूपमें अन्तःकरणका प्रवेश कहैं हैं साक्षीके स्वरूपमें अन्तःकरणका प्रवेश नहीं कहैं हैं तो हम कहैं हैं कि दृष्टान्त में जैसे नील पदार्थ तें घटपदार्थ भिन्न है तिसमें नील पदा- र्थ का प्रवेश है तैसैं अन्तःकरण में भिन्न प्रमाता पदार्थ नहीं है किन्तु अन्तःकरणतें भिन्नतो शुद्धचेतन है सो ही साक्षी है यातें साक्षीके स्वरूप में ही अन्तःकरणका प्रवेश है ऐसैं ही कहणों पड़ेगा सो असङ्गतही है ॥ काहेतें कि तुम साक्षीकूँ असङ्गमानों है। यातें अवच्छेदकवादका मानणों असङ्गतही है और जगो हटकरिकें अवच्छेदकवादका ही अङ्गीकारकरो तो बी विशेषणका धर्म जगो संसार ताभी प्रतीति विशिष्ट में सम्भवे नहीं काहेतें कि विशेषण है अन्तःकरणतिसका धर्म तो है संसार और विशिष्ट है प्रमाता तो इसप्रमा- तामें संसारकी प्रतीति किसकूँ होवे इसका विचार करणों चाहिये जगो कहो कि अन्तःकरण कूँ ये प्रतीति विशिष्ट में होय है तो हम कहैं हैं कि ये कथ- न तो असङ्गत है काहेतें कि अन्तःकरण तो जड़ है जगो जड़कूँ बी प्रतीति होयतो घटकूँ बी प्रतीति होणों चाहिये और जगो कहा कि ये प्रतीति जगो है सो अन्तःकरणका विशेष्य जगो चेतन ताकूँ विशिष्ट में होय है तो हम कहैं हैं कि विशेष्य जगो चेतन सो तो प्रतीतिरूप है यातें इसकूँ प्र- तीति का आश्रय मानणों असङ्गत है ।

जगो कहो कि अवच्छेदकवादकी प्रक्रिया तें संसारके मानणोंकी व्यव- स्था नहीं भई तो हम प्रतिविम्बवादसैं संसार के मानणोंकी व्यवस्था करेंगे तो हम कहैं हैं कि प्रथम तो प्रतिविम्ब का मानणोंहीं असङ्गत है काहेतें कि तुमने ही प्रतिविम्ब के मानणों में पूर्व दोष कहा है और जगो हट करिकें

प्रतिविम्ब ही मानें तो ऐसे मानेंगे कि जैसे दर्पणमें मुखका प्रतिविम्ब हो-
 य है तैसे अन्तःकरण में शुद्ध चेतनका प्रतिविम्ब होय है तो ये विचार
 करो कि प्रतिविम्बवाद में प्रतिविम्ब मिथ्या तो है नहीं काहेतें कि दर्पणमें
 जो मुख का प्रतिविम्ब मानें हैं वे ऐसे कहें कि चक्षुरिन्द्रिय ज्यो है तब
 का ये स्वभाव है कि ये जब चलनवस्तु से संयुक्त होय तब तो विषय देश
 में फैल जाय है और जब ये शुद्ध वस्तुसे संयुक्त होय है उस समय में उस वस्तुके
 पृष्ठ भाग में आवरण होवे नहीं तब तो उस शुद्ध वस्तु में प्रवेश करिके
 उसके पृष्ठ देश के पदार्थ से संयुक्त हो करिके उस पदार्थका ज्ञान करावे
 और ज्यो उस शुद्ध वस्तुके पृष्ठ भागमें कल्लिका आवरण होय तो वगैरे
 उस शुद्ध वस्तु से संयुक्त हुवा ज्यो चक्षु से चलटिके मुखके सम्मुख होजाय है
 यातें विम्बरूप ज्यो मुख ताकूँ ही देखे है दर्पण में मुख नहीं है काहेतें कि
 दर्पणज्यो है सोपायाणकी तरहेँ कटोर है यातें सावयव ज्यो मुख ताका प्रवेश
 दर्पण में होसके नहीं परन्तु दर्पणमें मुखकूँ देखूँ हूँ ये प्रतीति होय है सो प्र-
 तीति भ्रमरूप है। तो इस कथन तें ये अर्थ सिद्ध हुवा कि दर्पणरूप उपाधि
 तें एक ही मुखमें विम्ब प्रतिविम्ब व्यवहार होय है प्रतिविम्ब ज्यो है सो
 विम्ब तें भिन्न नहीं यातें मिथ्या नहीं है किन्तु विम्बरूपही है यातें सत्य
 है तैसे अन्तःकरण रूप उपाधि के हेतु तें एकही चेतन जीवरूप करिके
 और परमात्मरूप करिके प्रतीति होय है यातें प्रतिविम्बरूप जीव ज्यो
 है सो परमात्मरूप हेतु तें आभास की तरहेँ मिथ्या नहीं है किन्तु सत्य
 है ये प्रतिविम्बवादका सिद्धान्त है ।

तो तुम अपणें अनुभव तें निर्णय करो देखो इस कथनतें ये अर्थ सिद्ध
 हुवा कि प्रतिविम्ब ज्यो है सो विम्ब तें भिन्न नहीं है किन्तु विम्बरूपही
 है और इसमें भेद प्रतीति ज्यो है सो दर्पण रूप उपाधि तें संयुक्त हो करि-
 के चक्षुरिन्द्रिय ज्यो है सो चलटि करिके मुखके सम्मुख होजाय है और
 विम्बरूप मुखकूँ ही विषय करे है यातें होय है तो ज्यो पुरुष दर्पणकूँ देखे
 है उसके दर्पणके दर्शनका साधन चक्षुरिन्द्रिय है सो सावयव है और दर्पण
 ज्यो है सो बी सावयव है यातें दर्पणका सम्बन्ध है करिके चक्षुरिन्द्रिय
 का चलटण सम्बन्ध है और दार्ष्टान्त में तो सच्चिदानन्दरूप परमात्मा नि-
 रवयव है और इस आत्मके अन्तःकरणकूँ देखणें का साधन चक्षुरिन्द्रिय
 की तरहेँ कोई सावयव पदार्थ है नहीं कि ज्यो अन्तःकरण से संयुक्त हो

करिकें ओर उलटि करिकें आत्माको सम्मुख होय किन्तु आत्माका तो स्वरूपभूत ज्ञानहीं अन्तःकरणका प्रकाशक है सो ज्ञान निरवयव है यातैं अन्तःकरण का सम्बन्ध हो करिकें ज्ञानका उलटणां सम्भव नहीं तो प्रतिविम्बवादकी प्रक्रियातैं शुद्ध चेतन में विम्बप्रतिविम्ब भाव कीसैं हो सक यातैं प्रतिविम्बवादका मानणां बी असङ्गत ही है ।

अब हम ये पूछें हैं कि प्रतिविम्बवाद युक्तिसिद्ध नहीं है तो बी तुम- इसकाही अङ्गीकार करो परन्तु संसार की प्रतीति की व्यवस्था कहो तो तुम ये ही कहोगे कि अन्तःकरण रूप ज्यो उपाधि है तिसमें संसार है उस संसार की प्रतीति प्रतिविम्ब में होय है जैसे दर्पणका ज्यो मालिन्य से। दर्पण में प्रतिविम्ब ज्यो मुख तामें प्रतीत होय है तो हम कहें हैं कि दर्पण में ज्यो प्रतिविम्ब है उसमें मालिन्यकी ज्यो प्रतीति होय है सो विम्ब ज्यो पुरुष ताकूँ होय है ओर प्रतिविम्बकूँ ये प्रतीति होवै नहीं ये अनुभव सिद्ध है तो दार्ष्टान्त में विम्बस्थानीय तो ईश्वर है ओर प्रतिविम्बस्थानीय जीव है ओर दर्पणस्थानीय अन्तःकरण है तो अन्तःकरण का धर्म ज्यो संसार से। जीवमें ईश्वरकूँ प्रतीत होगा ज्यो संसार जीव में ईश्वरकूँ प्रतीत होगा तो जैसे विम्ब ज्यो पुरुष ताका दर्पण में ज्यो प्रतिविम्ब तामें मालिन्यकी प्रतीति विम्बकूँ है तो विम्ब ज्यो पुरुष से। ही यत्न करिकें दर्पण के मालिन्यकूँ दूर करै है ओर पीछें उस दर्पण में अपणें यथार्थ रूपकूँ देखे है तैसें विम्ब ज्यो शुद्ध सच्चिदानन्द परमात्मा ताका अन्तःकरण में ज्यो प्रतिविम्ब तामें संसार की प्रतीति विम्बकूँ होगी तो विम्ब है शुद्ध सच्चिदानन्द परमात्मा तो येही यत्न करिकें अन्तःकरण में ज्यो संसार है ताकूँ दूर करिकें ओर अन्तःकरण में अपणें यथार्थ रूपकूँ देखेहै ऐसैं मानों ज्यो ऐसैं अङ्गीकार किया तो ये कहो तुम अन्तःकरण में प्रतिविम्ब है। अथवा विम्ब है। ज्यो कहो कि मैं संसारी हूँ ये प्रतीति होय है यातैं प्रतिविम्ब हूँ तो हम कहें हैं कि जैसे घट नीलरूप वाला है ऐसी प्रतीति होय है तो ये प्रतीति नीलरूप ओर इसका आधार ज्यो घट ताकूँ विषय करै है ओर विषय तैं प्रतीति पदार्थ भिन्न होय है ये सर्वानुभवसिद्ध है तैसें मैं संसारी हूँ ये ज्यो प्रतीति ताका विषय संसार वाला मैं शब्दका अर्थ प्रतिविम्ब है तो ये प्रतीति संसार ओर मैं शब्द का अर्थ ज्यो प्रतिविम्ब इनतैं भिन्न होगी ज्यो ये प्रतीति भिन्न भई तो

विश्वरूप ही होगी ज्यों विश्वरूप भई तो ये ही परमात्मरूप होगी ज्यों ये परमात्मरूप भई तो ये विचार करो कि तुम इस प्रतीति से कोई भिन्न पदार्थ हो अथवा ये ज्यों प्रतीति तद्रूप ही हो ज्यों कहोकि हम इस प्रतीति से भिन्न हैं तो हम कहें हैं कि तुम इस प्रतीति से भिन्न हो तो संसार और मैं शब्द का अर्थ प्रतिविम्ब ये इस प्रतीतिके विषय हैं तुम्हारे विषय नहीं हैं ऐसे मानना पड़ेगा ज्यों ऐसे मान्या तो अन्यका अनुभव किया पदार्थ अन्यकू प्रतीत होवे नहीं तो तुमकू संसार और मैं शब्दका अर्थ प्रतिविम्ब ये प्रतीत नहीं होणें चाहिये परन्तु ये तो तुमकू प्रतीत होय हैं यातैं तुम संसार और मैं शब्दका अर्थ इनकी ज्यों प्रतीति तद्रूप हो ज्यों तुम इस प्रतीतिरूप भये तो इस प्रतीति से भिन्न कोई विश्वपदार्थ है नहीं यातैं तुमहीं विश्वरूप भये ज्यों तुम विश्वरूप भये तो प्रतिविम्बाद मैं विश्व ही परमात्मा है तो तुम परमात्मरूप भये अब विश्वरूप जे तुम तिनमें कर्त्तापणा है तो अपणें प्रतिविम्ब मैं ज्यों संसार प्रतीत होय है तिसकू निवृत्त करिकैं अपणें प्रतिविम्बकू देखो और ज्यों तुम्हारे मैं कर्त्ता पणा नहीं है तो अपणें प्रतिविम्बकू संसार करिकैं युक्त देखो॥ज्यों कहेकि मेरे विश्वरूप मैं तो कर्त्तापणा है नहीं यातैं मैं तो प्रतिविम्ब मैं ज्यों संसार प्रतीत होय है ताकू निवृत्त कर सकू नहीं आप ही कृपा करिकैं कोई यत्नैं प्रतिविम्ब मैं प्रतीत होवे ज्यों संसार ताकू निवृत्त करो तो हम कहें हैं कि प्रतिविम्ब मैं संसार प्रतीत होय है उसका स्वरूप ये है कि वैराग्य क्षमा उदारता काम क्रोध लोभ यत्न आलस्य भ्रम तन्द्रा इत्यादिक तो इनके विषय मैं श्रीकृष्ण महाराज ऐसे आज्ञा करें हैं कि

प्रकाशं च प्रवृत्तिं च मोहमेव च पाण्डव ।

न द्वेष्टि सम्प्रवृत्तानि न निवृत्तानि काङ्क्षति ॥१॥

इसका अर्थ ये है कि प्रकाश कहिये सत्त्व के कार्य वैराग्यादिक और प्रवृत्ति कहिये रजोगुणके कार्य कामादिक और मोह कहिये तमोगुणके कार्य आलस्यादिक इनमें प्रवृत्त भये जे रज तमके कार्य तिनमें तो ज्यों द्वेष नहीं करै है और निवृत्त जे सत्त्वके कार्य तिनकी इच्छा नहीं करै है जो पुरुष गुणातीत है १ तो प्रतिविम्ब मैं ज्यों संसार प्रतीत होय है तो सत्त्वरजतमके कार्यही हैं इनमें रागद्वेषके त्यागकी आज्ञा श्रीकृष्ण महाराज नैं किई है यातैं इस विषय मैं हम उपाय कर सकैं नहीं परन्तु तुम तो क-

तार्थ हो काहेतैं कि तुमारे कथन तैं हमकुँ ये निश्चय होय है कि तुमकुँ अपनाँ स्वरूप अकान्त साक्षी प्रतीत होय है यहाँ श्रुतिके उपदेश की समाप्ति है ।

अब हम येपूछै हैं कि तुमनेँ ब्रह्मज्ञानरूप ज्यो प्रमा ताके करणगत भेदतैं दीय काहे हैं तिनमें शङ्कर स्वामीके मतसँ तो शब्दकुँ करण कहा है और वाचस्पति मिश्रके मतसँ मनकुँ करण कहा है तो जे शब्दकुँ करण मानै हैं वे वाचस्पति के मतमें दीय कहा कहै हैं ॥ ज्यो कहेकि

यन्मनसा न मनुते ॥

ये श्रुति है इसका अर्थ ये है कि जिसकुँ मनसँ नहीं जाणै है तो इस श्रुति में मन करण नहीं है ये अर्थ स्पष्ट प्रतीत होय है यातैं मनकुँ करण नहीं मानै हैं और

तमेतं वेदानुवचनेन ब्राह्मणा विविदिषन्ति ॥

ये श्रुतिहै इसका अर्थ ये है कि वेदवचन करिकैं ब्राह्मण इस आत्मकुँ जाणै की इच्छा करै हैं तो इस श्रुति में आत्माके ज्ञानमें वेदवाक्य करण है ये अर्थ स्पष्ट प्रतीत होय है यातैं शब्दकुँ करण मानै हैं वे वेद वाक्य दीय प्रकार के हैं एक तो अवान्तर वाक्यरूप है और दूसरा महावाक्यरूप है ज्यो वाक्य परमात्माकुँ अस्तिरूप करिकैं अर्थात् है ऐसैं बोधन करै सो अवान्तर वाक्य है और ज्यो वाक्य जीव ब्रह्मकी एकता का बोधन करै सो महावाक्य है वे अवान्तर वाक्य बी दीय प्रकार के हैं तिनमें एक तो स्वरूपलक्षण रूप है जैसे

सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म ॥

ये वाक्य स्वरूपलक्षणरूप है काहेतैं कि ये वाक्य परमात्माके स्वरूप का प्रतिपादन करै है ब्रह्म ज्यो परमात्मा सो सत्य है ज्ञानरूप है और अनन्तरूप है ये इस श्रुतिका अर्थ है और दूसरा तटस्थलक्षणरूप वाक्य है जैसे

यतोवाइमानि भूतानि जायन्ते येन जातानि

जीवन्ति यत्प्रयन्त्यभिसम्बिशन्ति तद्ब्रह्म ॥

ये श्रुति है इसका अर्थ द्वितीय भागमें लिख दिया है ये वाक्य तद-
स्थलक्षण रूप है काहेतैं कि इस श्रुतिमें ब्रह्मकू जगत् का कारण कहा है
और ब्रह्मका स्वरूप इस श्रुति में नहीं कहा है और महावाक्य जेहैं ते जीव
ब्रह्मकी एकता का बोधन करैं हैं वे द्वितीय भागके अन्त में कहि आये
हैं सो वहाँ देखि लेवो अवान्तर वाक्यों करिकैं परोक्ष ज्ञान होय
है और महावाक्यन तैं अपरोक्ष ज्ञान होय है सो महावाक्य ओत्र
सम्बद्ध होवै तब इस सैं अपरोक्ष ज्ञान होय है यहाँ कोई
तो ये कहै है कि अवण मनन निदध्यासन जे हैं तिन करिकैं सहित
ज्यो वाक्य ताकरिकैं अपरोक्ष ज्ञान होय है और केवल वाक्य करिकैं परोक्ष
ज्ञान हीं होवै है और सिद्धान्त ये है कि महावाक्य तैं अपरोक्ष ज्ञान हीं
होवै है जिसके मत में अवणादि सहित वाक्य तैं अपरोक्ष ज्ञान होय है
वो ऐसैं कहै है कि केवल वाक्य तैं जिनके मत में अपरोक्ष ज्ञान होय है
ऐसैं जानैं हैं उनके मत में अवणादिक व्यर्थ हैं काहेतैं कि अपरोक्ष वस्तु में
असम्भावना और विपरीत भावना ये होवैं नहीं इसमें यद्यपि बहुत ग्रन्थ-
कारों की सम्मति है तथापि ये मत उत्तम नहीं काहेतैं कि शब्द का ये स्व
भाव है कि ज्यो वस्तु व्यवहित होवै तिसका शब्दसैं परोक्ष ज्ञानहीं होवै है
जेसैं स्वर्गादिकका शास्त्र सैं परोक्षज्ञान हीं होवै है और ज्यो वस्तु अव्यव-
हित होवै तिसका शब्द सैं परोक्षज्ञान और अपरोक्षज्ञान दोनों होवैं हैं
जहाँ अव्यवहित वस्तुकू शब्द अस्तिरूप तैं बोधन करै तहाँ तो अव्यवहित
वस्तुकावी परोक्ष ही ज्ञान होय है जेसैं दशम पुरुष है इस वाक्यतैं दशम पु-
रुषका परोक्षही ज्ञान होवै है और जहाँ अव्यवहित वस्तुकू शब्द इदंरूप करि
कैं बोधन करै है तहाँ अव्यवहित वस्तुका अपरोक्ष ज्ञानहीं होवै है जेसैं
शब्द सैं दशम पुरुषका अपरोक्ष ज्ञानहीं होवै है तैसैं ब्रह्म ज्यो है सो सर्व
का आत्मा है यातैं अत्यन्त अव्यवहित है ताकू अवान्तर वाक्य अस्ति-
रूप करिकैं बोधन करैं हैं यातैं अवान्तर वाक्यों करिकैं ब्रह्म का वी परोक्ष
ज्ञान हीं होवै है और तैंसैं हीं महावाक्य दशम तू है इस वाक्य की तरहें
ब्रह्मकू ओता के आत्मरूप करिकैं बोधन करै है यातैं दशम पुरुष की
तरहें महा वाक्य तैं ब्रह्म का अपरोक्ष ज्ञान हीं होवै है और ज्यो पूर्व ये
कही कि अपरोक्ष वस्तु में असम्भावना और विपरीत भावना होवै नहीं इस
का समाधान ये है कि ये श्लोक सकल विद्वज्जन जायैं हैं कि

चक्रं सेव्यं नृपः सेव्यो न नृपश्चकूर्वाजितः
नृपचक्रविरोधेन भारविर्भूततां गतः ॥१॥

इस का अर्थ ये है कि राजा का चक्र वी सेवन करवे योग्य है और राजा वी सेवन करवे योग्य है और चक्रतैं विपरीत हो करिके राजाका सेवन करणाँ उचित नहीं है राजाके चक्रसैं विरोध करिके भारविनाम कवि ज्योहै सो भूत पणैकू प्राप्त हुवा १ इसकी वार्तासर्व विद्वज्जनों में प्रसिद्ध है तो जैसे अपरोक्ष ज्यो भारवि ताँमें विपरीत भावना दूर भई नहीं तैसे महावाक्य करिके ब्रह्मका अपरोक्ष ज्ञान हाँ होवै है परन्तु जिनके अन्तःकरण में असम्भावना और विपरीत भावना ये दोष होवैं तिनके महावाक्यतैं हुवा ज्यो ज्ञान से निष्फल है यातैं इन दोषों की निवृत्ति के अथ अथनादिक कर्तव्य हैं ऐसैं ब्रह्मज्ञानरूप ज्यो प्रमा ताका करण शब्दकू मानैं हैं वो मनकी करणताको निषेध करैं हैं ।

तो हम कहैं हैं कि ये कथन तो असङ्गत है काहेतैं कि श्रुति ज्यो है सो जैसे शब्दकू करण कहे है तैसे मनकू वी करण कहे है देखो

मनसैवेदमापितव्यम् ॥

ये श्रुति है इसका अर्थ ये है कि ये ब्रह्म मनसैं हीं जाणयाँ जाय है तो इस श्रुति में मनहीं ब्रह्मज्ञानरूप ज्यो प्रमा ताका करण है ये अथ स्पष्ट प्रतीत होय है और ज्यो ये कही कि

यन्मनसा न मनुते ॥

ये श्रुति मन करण नहीं है ऐसैं कहे है यातैं इस मनकू करण नहीं मानैं हैं ॥ तो हम कहैं हैं कि

यतो वाचो निवर्तते ॥

ये श्रुति शब्द ज्यो है सो ज्ञानका करण नहीं है ऐसैं कहे है जिस सैं वाणी निवृत्त होय हैं ये इस श्रुतिका अर्थ है यातैं शब्द ज्यो है से करण नहीं है ।

ज्यो कहोकि शाब्दी ज्यो प्रमा उसका करण शब्द है वो शाब्दी प्रमा दोष प्रकार की है एक तो व्यावहारिकी प्रमा है और दूसरी पारमार्थिकी प्रमा है

ये श्रुति है इसका अर्थ द्वितीय भागमें लिख दिया है ये वाक्य तद-
 स्थलक्षण रूप है कहें कि इस श्रुतिमें ब्रह्मकू जगत् का कारण कहा है
 और ब्रह्मका स्वरूप इस श्रुति में नहीं कहा है और महावाक्य जेहें ते जीव
 ब्रह्मकी एकता का बोधन करें हैं वे द्वितीय भागके अन्त में कहि आये
 हैं सो वहाँ देखि लेवो अवान्तर वाक्यों करिकें परोक्ष ज्ञान होय
 है और महावाक्यन तैं अपरोक्ष ज्ञान होय है सो महावाक्य ओत्र
 सम्बद्ध होवै तब इस सैं अपरोक्ष ज्ञान होय है यहाँ कोई
 तो ये कहै है कि श्रवण मनन निदध्यासन जे हैं तिन करिकें सहित
 ज्यो वाक्य ताकरिकें अपरोक्ष ज्ञान होय है और केवल वाक्य करिकें परोक्ष
 ज्ञान ही होवै है और सिद्धान्त ये है कि महावाक्य तैं अपरोक्ष ज्ञान ही
 होवै है जिसके मत में श्रवणादि सहित वाक्य तैं अपरोक्ष ज्ञान होय है
 वो ऐसैं कहै है कि केवल वाक्य तैं जिनके मत में अपरोक्ष ज्ञान होय है
 ऐसैं मानैं हैं उनके मत में श्रवणादिक व्यर्थ हैं कहें कि अपरोक्ष वस्तु में
 असम्भावना और विपरीत भावना ये होवैं नहीं इसमें यद्यपि बहुत ग्रन्थ-
 कारों की सम्मति है तथापि ये मत उत्तम नहीं कहें कि शब्द का ये स
 भाग है कि ज्यो वस्तु व्यवहित होवै तिसका शब्दसैं परोक्ष ज्ञान ही होवै है
 जेसैं स्वर्गादिकका शास्त्र सैं परोक्षज्ञान ही होवै है और ज्यो वस्तु अव्यव-
 हित होवै तिसका शब्द सैं परोक्षज्ञान और अपरोक्षज्ञान दोनू होवैं हैं
 जहाँ अव्यवहित वस्तुकू शब्द अस्तिरूप तैं बोधन करै तहाँ तो अव्यवहित
 वस्तुकावी परोक्ष ही ज्ञान होय है जेसैं दशन पुरुष है इस वाक्यतैं दशन पु-
 रुषका परोक्षही ज्ञान होवै है और जहाँ अव्यवहित वस्तुकू शब्द इदंरूप करि
 कें बोधन करै है तहाँ अव्यवहित वस्तुका अपरोक्ष ज्ञान ही होवै है जेसैं
 शब्द सैं दशन पुरुषका अपरोक्ष ज्ञान ही होवै है तैसैं ब्रह्म ज्यो है सो सब
 का आत्मा है यातैं अत्यन्त अव्यवहित है ताकू अवान्तर वाक्य अस्ति-
 रूप करिकें बोधन करैं हैं यातैं अवान्तर वाक्यों करिकें ब्रह्म का बी परोक्ष
 ज्ञान ही होवै है और तैसैं ही महावाक्य दशन तू है इस वाक्य की तरहें
 ब्रह्मकू श्रोता के आत्मरूप करिकें बोधन करै है यातैं दशन पुरुष की
 तरहें महा वाक्य तैं ब्रह्म का अपरोक्ष ज्ञान ही होवै है और उयो पूर्व ये
 कही कि अपरोक्ष वस्तु में असम्भावना और विपरीत भावना होवै नहीं इस
 का समाधान ये है कि ये श्लोक सकल बिद्वज्जन जायें हैं कि ...

चक्रं सेव्यं नृपः सेव्यो न नृपश्चक्रवर्जितः
नृपचक्रविरोधेन भारविर्भूततां गतः ॥१॥

इस का अर्थ ये है कि राजा का चक्र भी सेवन करवे योग्य है और राजा भी सेवन करवे योग्य है और चक्रतैं विपरीत है। करिकें राजाका सेवन करणों उचित नहीं है राजाके चक्रसैं विरोध करिकें भारविनाम कवि ज्योहे सो भूत पणेंकूँ प्राप्त हुवा १ इसकी वार्तासर्व विद्वज्जनों में प्रसिद्ध है तो जैसे अपरोक्ष ज्यो भारवि तासैं विपरीत भावना दूर भई नहीं तैसे महावाक्य करिकें ब्रह्मका अपरोक्ष ज्ञान हीं होवै है परन्तु जिनके अन्तःकरण में असम्भावना और विपरीत भावना ये दोष होवैं तिनके महावाक्यतैं हुवा ज्यो ज्ञान से निष्फल है यातैं इन दोषों की निवृत्ति के अथ अथवादिक कर्तव्य हैं ऐसैं ब्रह्मज्ञानरूप ज्यो प्रमा ताका करण शब्दकूँ मानैं हैं ये मनकी करणताको निषेध करैं हैं ।

तो हम कहैं हैं कि ये कथन तो असङ्गत है काहेतैं कि श्रुति ज्यो है सो जैसे शब्दकूँ करण कहै है तैसे मनकूँ भी करण कहै है देखो

मनसैवेदमापितव्यम् ॥

ये श्रुति है इसका अर्थ ये है कि ये ब्रह्म मनसैं हीं जाययाँ जाय है तो इस श्रुति में मनहीं ब्रह्मज्ञानरूप ज्यो प्रमा ताका करण है ये अथ स्पष्ट प्रतीत होय है और ज्यो ये कही कि

यन्मनसा न मनुते ॥

ये श्रुति मन करण नहीं है ऐसैं कही है यातैं हम मनकूँ करण नहीं मानैं हैं ॥ तो हम कहैं हैं कि

यतो वाचो निवर्तते ॥

ये श्रुति शब्द ज्यो है सो ज्ञानका करण नहीं है ऐसैं कही है जिस सैं वाणी निवृत्त होय हैं ये इस श्रुतिका अर्थ है यातैं शब्द ज्यो है सो करण नहीं है ।

ज्यो कहोकि शब्दी ज्यो प्रमा उसका करण शब्द है वो शब्दीप्रमा दोय प्रकार की है एक तो व्यावहारिकी प्रमा है और दूसरी पारमार्थिकी प्रमा है

वी व्यावहारकी प्रमा वी दीय प्रकारकी है एक तो लौकिक वाक्यसँ होय है और दूसरी वैदिक वाक्य सँ होय है पदोंके समुदायकू वाक्य कहँ हैं अर्थ सहित वर्ण रूप होय उसकू पद कहँ हैं पद के अवन सँ पदार्थ स्मृति होय है उस पदार्थ की स्मृति द्वारा शाब्दी प्रमा होय है ऐसँ पदार्थस्मृति द्वारा शाब्दी प्रमाका करण शब्द है उसकू हौं पद कहँ हैं वो पद दीय प्रकारका है एक तो शक्त और दूसरा लाक्षणिक है पदका और पदार्थका उयो सम्बन्ध से दृति है वो दृति दीय प्रकार की है एक तो शक्ति है और दूसरी लक्षणा है शक्ति दृति करिकँ पद जिस अर्थका बोध न करै उस अर्थकू शक्यार्थ कहँ हैं और उस पदकू शक्त कहँ हैं और लक्षणा दृति करिकँ पद जिस अर्थका बोधनकरै उस अर्थकू लक्ष्यार्थ कहँ हैं और उस पदकू लाक्षणिक कहँ हैं वो लक्षणा तीन प्रकारकी है जहती १ अज-हती २ और अहदजहती ३ इसकू हौं भागत्याग लक्षणा कहँ हैं जहाँ शक्य अर्थका सर्वका त्याग होय तहाँ जहललक्षणा होय है जैसे किसी नै प्रश्न किया कि तुमारा ग्राम कहाँ है तो उत्तरदातानै कहा मेरा ग्राम गङ्गा जी मै है तो यहाँ गङ्गा शब्दका शक्य अर्थ प्रकाह है उसमें तो ग्राम होसके नहीं यातँ गङ्गा पदकी तीर मै लक्षणा है अर्थात् गङ्गापद उयो है सो तीररूप अर्थकू कहै है यहाँ जहतीलक्षणा है काहेतै कि यहाँ गङ्गा पदका प्रवाहरूप उयो अर्थताका त्यागहै और जहाँ शक्य अर्थ का तो त्याग होवै नहीं और अन्यअर्थकावी ग्रहण होय तहाँ अजहललक्षणा होय है जैसे छत्री पुरुष जायहँ यहाँ छत्री पुरुष और इनतँ भिन्न जे पुरुष ते छत्री शब्दतँ लिये जायहँ यहाँ छत्री शब्द उयो है सो छत्रधारी पुरुष और इनतँ भिन्न जे पुरुष तिनका बोधन करै है यातँ यहाँ अजहती लक्षणा है और जहाँ शक्य अर्थमें एक भाग का त्याग होय तहाँ भागत्याग लक्षणा होयहै जैसे

सोयं देवदत्तः ॥

अर्थात् वो ये देवदत्त है यहाँ ओ शब्दका अर्थ है भूत काल विशिष्ट और ये शब्द का अर्थ है वर्तमान काल विशिष्ट तो ये दोनू विशेय देवदत्त के हैं यातँ देवदत्त पिण्डकू कहँ हैं तो इन दोनू शब्दों के अर्थोंमें भूतकाल और वर्तमान काल ये बिरहु भाग हैं इन का त्याग करिकँ केवल तत् शब्द का अर्थ और केवल शब्द शब्दका अर्थ उयो देवदत्त पिण्डमात्र काका बोध

भागत्याग लक्षणा से होय है तैसे ही महावाक्य की भागत्याग लक्षणा करिके जीव और ब्रह्मकी एकता बोधन करे हैं देखो

तत्त्वमसि ॥

ये महा वाक्य है यहाँ तीन पद हैं एक तो तत् पद है और दूसरा त्वम्पद है और तीसरा असि पद है तत् पदका शक्य अर्थ मायाविशिष्ट चेतन है और त्वम्पदका शक्य अर्थ अविद्या विशिष्ट चेतन है और असि पद का अर्थ सत्ता है तो इस का अर्थ ये हुवा कि वो तू है तो इस वाक्य में तत्पदशक्यार्थ और त्वम्पदशक्यार्थ इनकी एकता प्रतीत होय है सो सम्भव नहीं काहे तैं कि तत् पदका शक्यार्थ ईश्वर है सो सर्वज्ञ है और त्वम्पदका शक्यार्थ जीव है सो अल्पज्ञ है सर्वज्ञ और अल्पज्ञ इनकी एकता हो सके नहीं यातैं ईश्वर में सर्वज्ञता मायाकृत है और जीवमें अल्पज्ञता अविद्याकृत है तो ये दोनों धर्म औपाधिक हैं स्वरूपतैं ये चिद्रूप हैं यातैं उपाधि भाग का त्याग करिके महावाक्य शुद्ध चिद्रूप में दोनों की एकता का बोधन करे है सो भागत्याग लक्षणा करिके बोधन करे है तो इस कथन से ये अर्थ सिद्ध हुवा कि

तमेतं वेदानुवचनेन ब्राह्मणा विविदिपन्ति ॥

ये श्रुति ज्यो शब्द कूँ करण कहै है सो लक्षणा वृत्ति करिके शब्द कूँ शाब्दी प्रमाका करण कहै है और

यतो वाचो निवर्तन्ते ॥

ये श्रुति ज्यो शब्दकी करणताको निषेध करै है सो शक्ति वृत्ति करिके शब्द ज्यो है सो शाब्दी प्रमा का करण नहीं है ऐसे कहै है यातैं हम ब्रह्मज्ञानरूप ज्यो प्रमा ताका करण शब्दकूँ मानैं हैं ।

तो हम कहैं हैं कि ज्यो मनकूँ करण मानैं है सो ऐसे कहै है कि जैसे घटादिपदार्थोंका प्रत्यक्ष होय है तहाँ अन्तःकरण की वृत्ति नेत्रादि द्वारा निकसि के घटादिक विषयके समानाकार होय है तहाँ वृत्ति तो आवरण भङ्ग करै है और आभास उद्यो है सो विषय को प्रकाश करै है इस आभासकूँ फल चेतन कहै है तो घटके प्रत्यक्ष में तो वृत्ति व्याप्ति की रही और फलव्याप्ति की रही काहे तैं कि वृत्ति में तो आवरण भङ्ग रूप उदयोग विरहा

और चिदाभासने प्रकाश रूप उपयोग किया और जब आत्माका मनसे साक्षात्कार होय है तहाँ वृत्ति से आवरण भङ्ग होय है यातें वृत्ति व्याप्ति तो है परन्तु चिदाभास ज्यो है सो आत्मा का प्रकाश करै नहीं जैसे दीप ज्यो है सो सूर्यका प्रकाश करै नहीं यातें आत्मा का ज्यो प्रत्यक्ष तहाँ फल व्याप्ति नहीं है तो इस कथन तें ये अर्थ सिद्ध हुआ कि

यन्मनसा न मनुते ॥

ये ज्यो श्रुति से मन की करणताको निषेध करै है सो तो फल व्याप्ति को निषेध करै है और

मनसैवेदमापितव्यम् ॥

ये ज्यो श्रुति से मनकूँ करण कहै है सो वृत्तिव्याप्ति करिकें मनकूँ करण कहै है ऐसे ब्रह्मज्ञान रूप ज्यो प्रसा ताका करण मनकूँ मानें है अथ जैसे शब्द की करणता श्रुतिसिद्ध भई तैसे मन की करणता बी श्रुतिसिद्ध भई तो भाष्यकार शब्द कूँ तो करण मानें हैं और मनकूँ करण नहीं मानें हैं इसमें गूढ़ तात्पर्य कहा है सो कहो ।

ज्यो कहो कि मन ज्यो है सो इन्द्रिय नहीं है काहेतें कि चक्षुरादि इन्द्रियों के जैसे रूपादिक जे हैं ते असाधारण विषय हैं तैसे मनका कोई असाधारण विषय नहीं है १ और श्रीकृष्ण महाराज ऐसे आद्या करें हैं कि

इन्द्रियेभ्यः परं मनः ॥

इसका अर्थ ये है कि मन ज्यो है सो इन्द्रियों तें भिन्न है २ और अन्तःकरण का अवस्था विशेष ज्यो है सो मन है तो अन्तःकरण ज्यो है सो ज्ञान का आश्रय है यातें कर्ता है तो करण होसकै नहीं ३ यातें हम मनकूँ करण नहीं मानें हैं तो हम कहें हैं कि दीय हेतु तो तुमने मनकूँ इन्द्रिय नहीं मानणें मैं कहे और एक हेतु तुमने मनकूँ करण नहीं मानणें मैं कहा तो इनका समाधान ये है कि सुखदुःखादिक जे हैं ते मनके असाधारण विषय हैं यातें तो प्रथम हेतु कहा सो असङ्गत है और

इन्द्रियेभ्यः परं मनः ॥

यहाँ इन्द्रिय शब्द बाह्य इन्द्रियों का वाचक है यातें द्वितीय हेतु कहा सो असङ्गत है और अन्तःकरण ज्यो है सो ज्ञानका आश्रय है यातें

कर्त्ता है और मन जो है सो अन्तःकरणका परिणाम है यातैं करण है तो तृतीय हेतु कहा सो वी असङ्गत है ॥ ज्यो कहो कि मनकूँ करण मानैगे तो ब्रह्मप्रमाकूँ दोयप्रमाणों सैं जन्य मानणों पहुँगी काहेतैं कि भाष्यकार तो शब्दकूँ करण कहैहैं और आपके कथनतैं मन ज्यो है सो करण सिद्ध होय है आप ही देखो न्यायवाले वी चाक्षुषादि प्रमाका करण वाह्य इन्द्रियकूँ ही मानैहैं और मनकूँ करण नहीं मानैहैं किन्तु मनकूँ सहकारी ही मानैहैं और सुखादिकों के प्रत्यक्ष सैं मनकूँ ही करण मानैहैं और जहाँ दोय इन्द्रियाँ करिके वस्तु जाणयाँ जाय तहाँ दोय प्रमा मानैहैं जैसे घट ज्यो है सो चक्षुसैं धी जाणयाँ जाय है और त्वक् सैं वी जाणयाँ जाय है तो यहाँ चा-
क्षुष प्रमा त्वाच प्रमा ऐसे दोय प्रमा मानैहैं अब यहाँ शब्द प्रमाण करि-
के और मन प्रमाण करिके ब्रह्मज्ञान रूप एक प्रमा मानै तो दूष विरोध होय है यातैं हम मनकूँ करण नहीं मानैहैं ॥ तो हम कहैहैं कि प्रत्य-
भिज्ञाप्रत्यक्ष दोय प्रमाणों सैं होय है यातैं दूषविरोध नहीं है देखो

सोयं देवदत्तः॥

अर्थात् वो ये देवदत्त है ये प्रतिभिज्ञा प्रत्यक्ष है यहाँ संस्काररूप व्या-
पार द्वारा अनुभव करण है और सस्वन्ध रूप व्यापार द्वारा इन्द्रिय करण है तो ये सिद्ध हुवा कि दोय प्रमाणों सैं वी एक प्रमा होय है यातैं दूष वि-
रोध नहीं है तो मनकूँ करण मानणों असङ्गत नहीं हुवा यातैं मनकूँ करण मानों ॥ ज्यो कहो कि प्रतिभिज्ञा प्रत्यक्ष सैं करण तो इन्द्रिय ही है और अनुभवजन्यसंस्कार तो सहकारि कारण है यातैं ये ज्ञान तो एक प्रमाण जन्य है तो इसके दृष्टान्त तैं ब्रह्मज्ञानरूप प्रमा दोय प्रमाणों सैं जन्य हो सके नहीं ॥ तो हम कहैहैं कि ब्रह्मज्ञान रूप प्रमाका करण वी मनकूँ ही मानों शब्द तो सहकारि कारण है ॥ ज्यो कहो कि प्रत्यक्षज्ञानका करण इन्द्रिय होय है और मनकूँ इन्द्रिय मानणों सैं विवाद है यातैं हम मनकूँ करण नहीं मानैहैं तो हम कहैहैं कि मनकूँ कोई आचार्य तो इन्द्रिय मानैहैं शब्दकूँ तो कोई वी आचार्य इन्द्रिय मानै नहीं तो शब्द ज्यो है सो ब्रह्मज्ञानरूप प्रमाकूँ कैसे उत्पन्न कर सके ये तुमहीं विचार करो और श्रुति ज्यो है सो तो जैसे शब्दकूँ करण कहै है तैसे मनकूँ वी करण कहै है और जैसे मनकी करणता को निषेध करै है तैसे शब्द की करणताको वी निषेध करै है और जैसे शब्दकी करणता और शब्दकी करणता को निषेध

इनकी व्यवस्था तुम करो। हो तैसँ मनकी करणता और मनकी करणताका नियेध इनकी व्यवस्था मनकूँ करण मानये वाले करै हैं तो यहाँ श्रुतिका हृदय गुह्यगम्य है ॥

और देखो कि तुमनेँ लक्षणावृत्ति करिकेँ शब्दकूँ करण कहा है तहाँ ये दोष और है कि शक्यता लक्ष्यचेतन सँ सम्बन्ध जानौं तो

असंगो ह्ययं पुरुषः ॥

ये श्रुति है इसका अर्थ ये है कि ये पुरुष ज्यो है सो असङ्ग है यातँ श्रुतिसेँ विरोध होगा और ज्यो शक्य का लक्ष्यचेतन सँ सम्बन्ध नहीं जानौं तो लक्षणा हो सके नहीं काहेतँ कि शक्यता सम्बन्ध ज्यो है सो ही लक्षणा है ज्यो कहेकि वाच्य अर्थके विषेँ दोष भाग हैं एक तो जड़ भाग है और दूसरा चेतन भाग है वाच्य भागमें ही केवल चेतन ज्यो है सो लक्ष्य है यातँ वाच्य चेतन का लक्ष्य चेतन सँ तादात्म्य सम्बन्ध है सो कल्पित है कल्पित सम्बन्ध करिकेँ वस्तुके स्वरूप को हानी होवे नहीं यातँ श्रुतिनँ ज्यो आत्माकूँ असङ्ग कहा उसकी हानि नहीं है तो हम कहै हैं कि ऐसँ महावाक्यमें लक्षणा जानौंगे तो तत् पद और त्वम्पद इनका अर्थ एक असङ्ग चेतन होगा तो पुनरुक्ति दोष होगा ज्यो पुनरुक्ति दोष होगा तो घट ज्यो है सो घट है इस वाक्यकी तरहँ महावाक्य अप्रमत्ताण होगा और ज्यो दोनूँ पदों का लक्ष्य अर्थ चेतन भिन्न जानौंगे तो महावाक्यों की अभेदबोधकता नहीं हो सकेगी ।

ज्यो कहे कि मायाविशिष्ट चेतन और अन्तःकरणविशिष्ट चेतन ये तो तत् पद और त्वम्पद इनके शक्य अर्थ हैं और इन करिकेँ उपहित चेतन लक्ष्य अर्थ है उपाधि भेदतँ चेतन में भेद है यातँ तो पुनरुक्ति दोष नहीं है और परमार्थदृष्टितँ दोनूँ चेतन अभिन्न हैं यातँ महावाक्यों की अभेदबोधकता सम्भव है ऐसँ तत्पदार्थ और त्वम्पदार्थ ये उद्देश्यविधेयभाव करिकेँ अभेदबोधक हैं तो हम पूछै हैं कि तुमनेँ उद्देश्यविधेयभाव करिकेँ महावाक्योंकूँ अभेदबोधक कहे तो ये अर्थ सिद्ध हुआ कि तत्पद के अर्थ में त्वम्पद के अर्थ के अभेद का विधान है और त्वम्पद के अर्थ में तत्पद के अर्थ के अभेदका विधान है अर्थात् वो तू है और तू ओ है ये अर्थ सिद्ध होय है तो उद्देश्यविधेयभाव मानयेँ का तात्पर्य कहा है सो कहे ॥ ज्यो कहे कि तत्पद के अर्थ में पराक्षता भ्रम-

कूँ निवृत्त करणों के अर्थ तो तत्पदके अर्थ में त्वस्पदके अर्थके अभेद का विधान है और त्वस्पदके अर्थ में परिच्छिन्नता भ्रम निवृत्त करणों के अर्थ त्वस्पदके अर्थ में तत्पदके अर्थके अभेदका विधान है तो हम कहें हैं कि महावाक्यतैं ज्यो ज्ञान हुवा उस करिकें तत्पदके अर्थ में परोक्षता निवृत्त भई और त्वस्पदके अर्थ में परिच्छिन्नता निवृत्त भई तो आत्मज्ञानीकूँ अपणाँ स्वरूप अपरोक्ष पूर्ण प्रतीत होय है ऐसैं मानणाँ पड़ेगा ज्यो अपणाँ स्वरूप अपरोक्ष पूर्ण प्रतीत हुवा तो जितने आत्मज्ञानी हैं वे सारे सर्वज्ञ होणें चाहिये ।

ज्यो कहे कि आत्मज्ञानी सर्वज्ञ ही होय हैं तो हम पूछें हैं इस समय मैं कोई आत्मज्ञानी है अथवा नहीं ज्यो कहे कि नहीं है तो हम कहें हैं कि अपरोक्ष ज्ञान होणें के अर्थ महावाक्यके उपदेशका ग्रहण ज्यो है सो अर्थ हुवा काहेतैं कि महावाक्यके उपदेशतैं ज्यो

अहं ब्रह्मास्मि ॥

ये वृत्ति होय है इसकूँ तुम ज्ञान मानों हो सो वृत्ति जिनकूँ महावाक्योपदेश करो हो उनकूँ सर्वकूँ होय है ये तुम पूर्व कहि आये हो और इसकूँ हीं तुम ज्ञान कहे हो और इससैं हीं तुम अज्ञानके आवरणका भङ्ग मानों हो सो नहीं मानणाँ चाहिये काहेतैं कि

अहं ब्रह्मास्मि ॥

इस वृत्तिसैं ज्यो आवरणभङ्ग हुवा सो जीवसाक्षी के आश्रित ज्यो आवरण उसका ही भङ्ग नहीं मान सकोगे किन्तु ईश्वरसाक्षीके आश्रित ज्यो आवरण ताका बी भङ्ग मानणाँ हीं पड़ेगा ज्यो ईश्वरसाक्षीके आवरणका भङ्ग नहीं मानों तो त्वस्पदार्थ के अभेदका भान तत्पदार्थ में कैसैं मान सकोगे ज्यो ईश्वरसाक्षीके आवरणका भङ्ग मान्याँ तो ईश्वरसाक्षी है ब्रह्म उसके आवरणका भङ्ग सिद्ध हुवा ज्यो ईश्वरसाक्षीके आवरणका भङ्ग हुवा तो त्वस्पदार्थ में परिच्छिन्नता भ्रम निवृत्त होणें के अर्थ ईश्वरसाक्षीके अभेदका भान जीवसाक्षीमें मानणाँ हीं पड़ेगा अब जीवसाक्षीमें ज्यो ईश्वरसाक्षीके अभेदका भान हुवा तो तुम ईश्वरसाक्षीकूँ ईश्वरके उपाधिका प्रकाशक मानों हो तो जीवसाक्षी ही ईश्वरके उपाधिका प्रकाशक हुवा ऐसैं ईश्वरके उपाधिका प्रकाशक जीवसाक्षी हुवा तो जीवसाक्षीकूँ जैसे अन्तः

करण की वृत्तियों प्रतीत होय हैं तैसैं सर्व अन्तःकरणोंका समष्टिकर ज्यो ईश्वरका उपाधि ताका भान होणां ही चाहिये सो होत्रे नहीं यातैं महावाक्योपदेश करिकैं ज्ञानका होणां कहा और जीव ईश्वर जे हैं तिन में परस्पर अभेदका बोध महावाक्यसैं होय है ऐसैं कही ये दोनूँ ही व्यर्थ भये ॥

और ज्यो कहे कि इस समय में आत्मज्ञानी है तो हम कहैं हैं कि जिसकूँ महावाक्योपदेशसैं जीव ईश्वर में परस्पर अभेद भान हुवा ऐसा पुरुष हमकूँ दिखाणां चाहिये कि ज्यो हमारे अन्तःकरणका वृत्तान्त कहै परन्तु ऐसा पुरुष मिलाणां ये असम्भव है यातैं महावाक्य में जीव ईश्वर की परस्पर अभेदबोधकता कही सो कैसें होसके ॥

ज्यो कहे कि ये अर्थ मैंने अपणां कल्पना तैं तो कहा है नहीं किन्तु वृत्तिप्रभाकरके तृतीय प्रकाश में महावाक्यकूँ परस्पर जीव ईश्वर जे हैं तिनका अभेदबोधक कहा है यातैं मैंने कहा है तो हम कहैं हैं कि हम नैं ज्यो ऐसैं अभेदबोधकता मानणें मैं दीय कहा तिसका समाधान थी उसमें सैं ही कहे ॥ ज्यो कहे कि जैसें मठाकाश में घट है उस घटदेश में मठाकाश और घटाकाश दोनूँ एक हैं काहेतैं कि दोनूँ के उपाधि एक देशमें स्थित होणें तैं परन्तु घटाकाश में मठाकाश सैं होणें बाला कार्य होवै नहीं अर्थात् जितना अवकाश मठाकाश में है उतना अवकाश घटाकाश देखै नहीं तो यद्यपि घटदेशमें घटाकाशका और मठाकाशका अभेद रहा तथापि उपाधि के सहिततैं घटदेशमें घटाकाशसैं मठाकाशका कार्य नहीं होयै है तैसैं ही अन्तःकरण रूप उपाधि के देशमें यद्यपि जीवसाक्षी और ईश्वरसाक्षी ये दोनूँ एक हैं तथापि जीवसाक्षीसैं ईश्वरसाक्षीका कार्य होवै नहीं यातैं आत्मज्ञानीकूँ सर्व अन्तःकरणोंका भान होवै नहीं ॥ तो हम कहैं हैं कि घटदेशमें यद्यपि घटाकाश और मठाकाश इनका अभेद है तथापि उपाधि के सहिततैं घटाकाशसैं मठाकाशका कार्य होवै नहीं परन्तु मठाकाश और घटाकाश और इन दोनूँ आकाशोंके उपाधि जे नठ और घट ये तुमकूँ भान होवैं हैं यातैं घट देशमें घटाकाश और मठाकाश इनका अभेद तुमकूँ निश्चित होय है और ईश्वर तथा जीव और इनके उपाधि इनमें तैं तो तुमकूँ जीव और जीवोपाधि इनका ही भान है और ईश्वर तथा ईश्वरोपाधि इनका भान

नहीं है तो यहाँ जीवदेश में तुमको अभेदका भान कैसे हो सके ॥ ज्यो कहे कि जैसे इस शरीर में यद्यपि ज्ञाता एक है तथापि चरण में कण्टका की पीड़ा और घ्राण देशमें पुष्पका गन्ध ये भिन्न स्थानों में हीं प्रतीत होय हैं तैसें सारे जगत्का प्रकाशक यद्यपि एक ही ब्रह्म है तथापि अन्तःकरणों के धर्म सुखदुःखादिक जे हैं तिनका भान तत्तद्देशों में हीं होय है तो हम कहें हैं कि इसमें तो हमारे विवाद ही नहीं तत्तद्देशों में हीं भान होवो परन्तु महावाक्योपदेश तैं तुमारे आवरणभङ्ग हो गया और जीवसाक्षी में तो परिच्छिन्नताभ्रम निवृत्त होगया और ईश्वरसाक्षीमें परोक्षता भ्रम निवृत्त होगया और जीवसाक्षी तथा ईश्वरसाक्षी इनका अभेद होगया तो जीवसाक्षी ही ईश्वरसाक्षी हुवा अब जीवसाक्षी ही ईश्वरसाक्षी हुवा तो ईश्वरसाक्षी सर्वका प्रकाशक है यातैं जीवसाक्षीको एक अन्तःकरणकी वृत्तियों की तरहें सर्वका भान होणा हीं चाहिये ।

ज्यो कहे कि शुद्धचेतनमें साक्षीपणां अन्तःकरणके होणें तैं है और अन्तःकरण हैं नाना तो साक्षी नाना भये यातैं तो जा साक्षी कूँ जिस अन्तःकरणका भान होय है उस साक्षीमें भिन्न ज्यो साक्षी ताकूँ उस अन्तःकरणका भान होवै नहीं और साक्षी सर्व ही परमार्थतैं ब्रह्मचेतनतैं भिन्न नहीं यातैं महावाक्य तैं अभेद ज्ञान होणें में कोईवी हानि नहीं ॥ तो हम कहें हैं कि तुमारे अन्तःकरण देश में हीं महावाक्यजन्य ज्ञान तैं आवरणभङ्ग मानों और अन्य देश में आवरण है ऐसैं मानों ज्यो ऐसैं मान्यां तो ब्रह्मचेतन आवृत वी हुवा और अनावृत वी हुवा ज्यो ब्रह्मचेतन ऐसा हुवा तो इसका अभेद तुमनें जीवसाक्षी में मान्यां है तो तुमारे जीवसाक्षी आवृत अनावृत प्रतीत होणा चाहिये और जीवसाक्षी आवरणभङ्ग भये अनावृत ही प्रतीत होय है ये तो तुमारे अनुभवसिद्ध है और इसका अभेद तुन ईश्वरसाक्षी में मानों हो तो ईश्वरसाक्षी तुमको अनावृत प्रतीत होणा चाहिये ज्यो ईश्वरसाक्षी अनावृत प्रतीत हुवा तो ये ही तुमारे स्वरूप है यातैं तुमको सर्वअन्तःकरणों का भान होणा हीं चाहिये यातैं महावाक्यों की अभेदबोधकता तुमनें कही सो असङ्गत है ।

अब कहां आत्मज्ञानरूप प्रमाका करण तुमनें शब्दकूँ मान्यां सो असङ्गत हुवा अथवा नहीं ज्यो कहे कि महावाक्यों कूँ अभेदबोधक मानणेंका तात्पर्य ये है कि जब पर्यन्त अपणें तैं भिन्न परमात्माकूँ

मानें तब पर्यन्त कृतार्थ होवै नहीं यातैं सर्वप्रमाणोंमें शिरोमणि ज्यो वेद से अभेद कहि करिकैं जिज्ञासु पुरुष कूँ कृतार्थ करै है यातैं जीव न्मुक्ति के आनन्दकी प्राप्ति होय है तो हम कहैं हैं कि तुम तो जीवन्मुक्ति का आनन्द इसका फल कहै हो और हम तो शब्दजन्यज्ञानतैं अपणैकूँ कृतार्थ मानवे वाले पुरुषोंकूँ ऐसे देखैं हैं कि अपणैं में ज्ञानी पणों मानिकरिकैं पापके भयकूँ त्यागि करिकैं निरन्तर अनर्थ करणैं में प्रवृत्त होय रहे हैं और हम कहैं कि भाई तुम तुमारे अन्तःकरण की वृत्तिकूँ अन्तर्मुख करिकैं अपणैं निज आत्मस्वरूपका साक्षात्कार करो तो वे ऐसैं कहैं हैं कि मनतैं आत्माका प्रत्यक्ष होय तो ज्ञानका विषय होणैं तैं आत्मा घटकी तरहैं अनित्य होजावै यातैं आत्माका तो केवल शब्दजन्य हौं प्रत्यक्ष होय है जब महावाक्य

तत्त्वमसि ।

ऐसैं उपदेश करै है तब ।

अहं ब्रह्मास्मि ॥

ये वृत्ति होय है सोही ज्ञान है सेः हमकूँ हो गया और ज्ञान भयै पीछैं पापपुण्यका सम्बन्ध होवै नहीं यातैं हम तो कृतार्थ हैं और कर्तव्यचनका ये है कि गृहस्थाश्रमका त्याग करिकैं तो काषायवस्त्र धारण करैं हैं और स्त्रीसङ्ग में आसक्त हैं ।

ज्योकहो कि हम आत्मज्ञानरूप ज्यो प्रमा ताका करण मनकूँ मानैं गे और शब्दकूँ सहकारिकारण हौं मानैं गे परन्तु महावाक्योंकी अभेदबोधकता तब बी मानणी पड़ेगी तो अभेदबोधकतामें ज्यो दोष कहा उसकी निवृत्ति कैसैं होगी सो कहो ॥ तो हम कहैं हैं कि जब तुमकूँ आत्म साक्षात्कार होगया और पूर्णता की प्रतीति भई नहीं तब तुमकूँ उचित है कि बारम्बार मनतैं साक्षीका अनुसन्धान करो तुमकूँ आत्मा पूर्ण प्रतीत होगा और तुम सर्वज्ञ होओगे इस में काकभुशुण्ड अपि दृष्टान्त है ।

योगवाशिष्ठ में ये कथा है कि एक समय में वशिष्ठ ऋषि नै नील पर्वत में काकभुशुण्डजी के पास जाय करिकैं ये प्रश्न किया कि आप सर्वज्ञ तो कैसैं होगये और शरीर तैं अमर कैसैं होगये तब काकभुशुण्डजीने उत्तर दिया कि मैं साक्षीका अनुसन्धान किया है तब वशिष्ठजी

ने कही कि आपने साक्षीका अनुसन्धान कोनसे प्रकार तै किया है तब काकभुशुण्डजी ने कही कि मैंने प्राणायाम में साक्षीका अनुसन्धान किया है उसका प्रकार ये है कि ये प्राण द्वादश अङ्गुल तो बाहिर आवें हैं और इतने ही भीतर जाय हैं प्राणों का बाहिर गये आगमन से तो रेचक प्राणायाम है और भीतर जो गमन से पूरक प्राणायाम है अब जब प्राण बाहिर आये तब उनकी रेचक संज्ञा है अब जब प्राणोंकी रेचक पणों तो निवृत्त भये और पूरकपणों उनमें भये नहीं तब वो प्राणोंकी अवस्था कुम्भक है और जब प्राण भीतर जाय तब इनकी पूरक संज्ञा है अब ये द्वादश अङ्गुल भीतर गये और पूरक पणों तो इनको निवृत्त भये और रेचक पणों भये नहीं वो प्राणोंकी अवस्था कुम्भक है इन दोनों कुम्भक अवस्थाओं का प्रकाशक साक्षीका मैंने अनुसन्धान किया है यातै मैं योगनिद्रिफूँ पाय करिकै सर्वज्ञ हुवा हूँ यातै तुमको उचित है कि तुम वी ऐसे ही साक्षी का अनुसन्धान करो ।

जो कहे कि आपके कथन तै ये सिद्ध होय है कि सर्वज्ञता जो है सो योगजन्य होवै है सो योग साक्षी के अनुसन्धान तै होय है परन्तु ऐसे तो काकभुशुण्ड ही भये हैं और ऐसे आत्मज्ञानी बहुत भये हैं कि जिनको आत्मसाक्षात्कार हुवा और जीवन्मुक्त भये उनका निश्चय कहा है सो कहे तो हम कहें हैं कि ये अत्यन्त रहस्य है यातै कहवे योग्य नहीं याही तै ग्रन्थकारों ने लिखा नहीं और ये लिखा है कि तत्त्व साक्षात्कार वाले गुरु सैं उपदेश ग्रहण करै तो इसका ये तात्पर्य है कि केवल शास्त्रके बल तै जे उपदेश करै हैं उनकी अपेक्षा तै तत्त्वसाक्षात्कारवाले पुरुषों का उपदेश विलक्षण होय है ।

जो कहे कि उनके उपदेश की विलक्षणता कहा है तो हम कहें हैं कि वे जब रुपा करै तब प्रथम तो महावाक्योपदेशके बिना ही आत्मसाक्षात्कार करायदेवें हैं और अवस्थादि साधनोंका उपदेश पीछे करै हैं वे आत्मज्ञान नित्य सिद्ध बतावें हैं और वे वृत्तिकुं ज्ञान नहीं मानै हैं और वृत्तिका फल अज्ञानके आवरणका भङ्ग नहीं कहें हैं और अज्ञान के बिना ही आवरण बतावें हैं और वृत्तितै आवरणका तिरोधान बतावें हैं और ज्ञान के साधन स्थिरतीक्ष्ण बुद्धि १ उत्कट जिज्ञासा २ और आत्मसाक्षात्कार वाले पुरुषका रूपादृष्टि तै उपदेश ३ ये तीन ही कहें हैं और

इन साधनों करिकें युक्त जयो पुरुष ताकूं स्वतस्सिद्ध ज्ञानका उपदेश करें हैं ॥ वे ऐसे कहैं हैं कि

आत्मा वारे द्रष्टव्यः श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यासितव्यः।

ये श्रुति है इसका अर्थ ये है कि हे मैत्रेयि ये आत्मा देखवे योग्य है श्रवण करवे योग्य है मनन करवे योग्य है निदिध्यासन करवे योग्य है इस का अन्वय ग्रन्थकार तो ऐसे लिखैं हैं कि

आत्मा श्रोतव्यः मन्तव्यः निदिध्यासितव्यः द्रष्टव्यः

अर्थात् श्रवण मनन निदिध्यासन इन साधनों करिकें आत्मसाक्षात्कार करवे योग्य है और अनुभव वाले पुरुष ऐसे कहैं हैं कि इस श्रुति में **द्रष्टव्यः॥**

ऐसे प्रथम कहा है यातें प्रथम आत्माका साक्षात्कार करवे योग्य है यीहें श्रवण मनन निदिध्यासन ये करवे योग्य हैं ॥ उयो कहे कि इस श्रुति का प्रथम जयो अन्वय सो शङ्करस्वामी नैं लिखा है आचार्योंका कथन असङ्गत कैसे मान्या जाय तो हम कहैं हैं कि आचार्यों के हृदय का अभिप्राय समुक्तण कठिन है ॥ जयो कहे कि यहाँ शङ्करस्वामीका अभिप्राय कहा है तो हम कहैं हैं कि

**श्रवणायापि बहुभिर्यो न लभ्यः शृण्वन्तोऽपि बहवो
यन्न विद्युः आश्चर्यो वक्ता कुशलोऽस्य लब्धाऽऽश्चर्यो
ज्ञाता कुशलानुशिष्टः ॥१॥**

ये श्रुति है इसका अर्थ प्रथम भाग में लिखा है इस श्रुति में **आश्चर्यो वक्ता ॥**

ऐसा कथन है इसका अर्थ ये है कि इसका कहणैवाला आश्चर्य है तो हजारों मनुष्यों में कोई ही कहणै वाला है अब जयो इसका कहणैवाला दुर्लभ हुवा तो आत्मविचारका उच्छेद ही हुवा यातें सम्प्रदायकी रक्षाके अर्थ शङ्करस्वामी नैं पूर्वाक्त प्रकार करिकें

आत्मा वारे ॥

इस श्रुति का अन्वय कहा है

जो कहे कि इस समय में श्रुतिप्रस्थान सूत्रप्रस्थान स्मृतिप्रस्थान इनके पढ़े संघे लोक में ब्रह्म निष्ठता करिकें प्रसिद्ध ऐसे पण्डित बहुत हैं

आप वक्ताकूँ दुर्लभ कैसेँ बतावो हो तो हम कहैँ हैं कि उन पण्डितों में कदाचित् कोई तत्त्वसाक्षात्कार वाले गुरुका अनुग्रह पात्र होय तो आश्चर्य नहीं परन्तु बहुधा तो इस समय के पण्डित ऐसेही हैं कि वे जिज्ञासु पुरुषकूँ ऐसेँ कहैँ हैं कि प्रथम तो तुम भाष्यसहित तीनों प्रस्थानों का श्रवण करो और पीछेँ तुम आपही मनन करो पीछेँ निदिध्यासन करो तब तुमकूँ आत्मसाक्षात्कार होगा जब जिज्ञासु पुरुष तीनों साधनोंकूँ करिकेँ कहै कि महाराज अब मोकूँ साक्षात्कार करावो तब ऐसेँ कहैँ हैं कि आत्मा का तो शाब्द ही प्रत्यक्ष होय है महावाक्य के श्रवण तैं ज्यो

अहं ब्रह्मास्मि ॥

ये वृत्ति होय है येही ज्ञान है ॥ और विचारवाला पुरुष ज्यो उन तैं एकान्तमें प्रश्न करै और सत्य उत्तर देणै की प्रतिष्ठा कराय लेवै तब वे कहैँ सो सत्य है ॥

एक समयका वृत्तान्त ये है कि हम एक पण्डित सैं मिले सो कैसा कि पट् शास्त्रोंका पढा हुआ और जिसके कथनकूँ श्रवण करिकेँ और आचरण कूँ देखि करिकेँ लोक जिसकूँ ब्रह्मश्रोत्रिय और ब्रह्मनिष्ठ जाणै हमनैं उससैं सत्य उत्तर देणैकी प्रतिष्ठा कराय करिकेँ एकान्त में ये प्रश्न किया कि ग्रन्थकारोंनैं

अहं ब्रह्मास्मि ॥

इस वृत्तिकूँ ज्ञान मान्या है सो वृत्ति हमकूँ समझावो और करावो तब उसनैं उत्तर दिया कि तुमारै तत्त्वमसि इस वाक्य के श्रवण तैं

अहं ब्रह्मास्मि ॥

ऐसा अन्तःकरण का परिणाम होय है ये ही वृत्ति है इसकूँ ज्ञान समुक्तो तब मैनेँ कही कि ये तो अन्तःकरणका परिणाम नहीं है किन्तु वाणीका भेद है वाणी चार प्रकारकी है परा १ पश्यन्ती २ मध्यमा ३ वैखरी ४ पराका स्थान नाभि है और पश्यन्ती का स्थान हृदय है और मध्यमा का स्थान कण्ठ है और वैखरी का स्थान मुख है जब हम

अहं ब्रह्मास्मि ॥

ऐसेँ आवृत्ति करैँ हैं तब ये हमकूँ घटकी तरहँ स्पष्ट प्रतीत होय है सो कोई समय में तो हृदय में प्रतीत होय है सो तो सूक्ष्म प्रतीत होय है

और वहुधा कण्ठ देशमें प्रतीत होय है सो स्थूल प्रतीत होय है तो इस इसकूँ ज्ञान कैसेँ जानै ये तो वाक्य है ज्ञानके स्वरूप में तो वर्ण प्रतीत होवै नहीं जैसेँ घटका ज्ञान होय है तो ज्ञानके स्वरूप में कोई बी वर्ण प्रतीत नहीं होय है ऐसेँ हमारे कथनकूँ अवगण करिकेँ वो पण्डित तूष्णीभाषकूँ प्राप्त हुवा ।

तब मैंनेँ कही इस प्रश्नके उत्तरकी स्फूर्ति इस समय में नहीं होय तो ये कहोकि शरीरके भीतर ज्यो

अहं ब्रह्मास्मि ॥

ये वाक्य प्रतीत होयहि सो साक्षीका विषय है अथवा अन्तःकरण की वृत्तिका विषय है यह सुनिँ दरिकेँ बी पण्डित नै कुछ उत्तर दिया नहीं । तब मैंनेँ कही कि मेरे प्रश्नोंका उत्तर नहीं देणेँ का कारण कहा है सो तो कहो तब उस पण्डित नै हमकूँ ये कही कि ज्ञानी दीय प्रकारके होय हैं एक तो शास्त्रीयज्ञानवाला होय है और दूसरा अनुभववाला होय है सो हम तो शास्त्रीयज्ञानवान् हैं इन प्रश्नोंका उत्तर तो अनुभव वाला पुरुष कह सके है ॥ तब मैंनेँ कहीकि तुम तो लोकमें अनुभववाले प्रसिद्ध हो जिज्ञासु पुरुषकूँ उपदेश कहा करो हो तब पण्डितनै उत्तर दिया कि

अहं ब्रह्मास्मि ॥

ये ज्यो देहके भीतर प्रतीत होय है सो अन्तःकरणकी वृत्ति है अथवा वाक्य है इसकूँ तो हम ज्ञान बतावै हैं और ये जिसका विषय है वो साक्षी है अथवा प्रमाता है उसकूँ साक्षी कहै हैं और हमारे हृदय का सिद्धान्त ये है कि

नायमात्मा प्रवचनेन लभ्यो न मेधया न बहुना

श्रुतेन यमेवैष वृणुते तेन लभ्यस्तस्यैष आत्मा

वृणुते तनू ॐ स्वाम् ॥

इसका अर्थ प्रथम भागमें कहि आये हैं अब तुमहीं विचार करो ऐसेँ ऐसेँ पण्डितोंकूँ वो सन्देह ही है तो आचार्योंका अभिप्राय कैसेँ जानयाँ जाय यावैँ श्रुति ज्यो है सो यत्ताकूँ दुर्लभ बतावै है ॥

ज्यो कहो कि आपनैँ पूर्व ये कही कि अनुभववाले पुरुष अज्ञान के विनाहीं आवरण बतावै हैं सो कैसेँ बतावै हैं तो हम कहै हैं कि

पराञ्चि खानि व्यतृणत्स्वयम्भूस्तस्मात् पराङ् पश्यन्ति नान्तरात्मन् ॥

ये श्रुतिहै इसका अर्थ ये है कि स्वतन्त्र ज्यो परमात्मा से। वहिर्मु-
ख जे इन्द्रिय तिनै हिंसा करतो भयो या कारणतैं बाहिर देखै हैं अन्तरा-
त्माकू नहीं देखै हैं तो इस श्रुतिका ये तात्पर्य हुवा कि अन्तरात्माके
अदर्शन में वहिर्दृष्टि ज्यो है सो कारणहै ॥ ज्यो कहो कि अन्तरदृष्टि कहा
ओर वहिर्दृष्टि कहा तो हम कहै हैं कि जैसे किसीनै काष्ठके अश्वगज नर-
पत्नी इत्यादिक बणाये हैं उसही पुरुषके उनमें अश्वदि दृष्टि होणै के काल
में काष्ठका तिरोधान होय है ये अश्वदि दृष्टि ज्यो है सो तो वहिर्दृष्टि है
ओर काष्ठदृष्टि तैं अश्वदिकका तिरोधान होय है ये काष्ठदृष्टि ज्यो है सो
अन्तरदृष्टि है ॥ अब तुमहीं विचार करो अश्वदिक सर्व काष्ठ ही हैं ओर
काष्ठ बुद्धि भोवै नहीं इसमें कार्यदृष्टितैं काष्ठदृष्टि नहीं होय है अथवा
वहाँ तुमकू कार्य दृष्टितैं भिन्न कोई काष्ठका आवरक प्रतीत होय है तो
तुमकू ऐसैहीं मानणों पड़ेगा कि काष्ठबुद्धिके नहीं होणै में कार्यदृष्टिही
कारणहै तो ऐसैहीं अनुभव वाले पुरुष कहै हैं कि ये जगत् परमात्मा ही
है परन्तु जगदृष्टि होणै तैं अनाद्यत ही सच्चिदानन्द रूप परमात्मा आवृत
प्रतीत होय है ॥

अब कहो ज्यो तुमनै पूर्व ये कही कि अज्ञान अलीक हुवा तो ज्ञान
निष्फल हुवा इस आपत्तिका उद्धार हुवा अथवा नहीं ज्यो कहोकि ज्ञान
में निष्फलताकी आपत्ति रही उसका उद्धार हुवा काहेतैं कि जैसे काष्ठ-
बुद्धिके भयें अश्वदि बुद्धि नहीं रहै है तैसे ब्रह्मबुद्धि भयें जगद्बुद्धिका लय
होय है ये ही ज्ञानका फल है ये आपका कथन अत्यन्त समीचीन है पर-
न्तु मैं ये कहूँ हूँ कि आत्मा प्रकाशरूप है ओर निरावरण है तथापि वृ-
त्तिके उदय भयें तैं पूर्व प्रकाशरूप प्रतीत होवै नहीं ओर वृत्तिके उदय
भयें प्रकाशरूप प्रतीत होय है यातैं प्रकाशरूपता करिकें आत्माकी प्र-
तीतिकू ही वृत्तिका फल मानै तो कहा हानि है ॥

तो हम पूछै हैं कि तुम यहाँ वृत्ति शब्द करिकें वृत्ति सामान्य
लेवो हो अथवा वृत्ति विशेष लेवो हो ज्यो कहो कि हम वृत्ति विशेष
लेवै हैं अर्थात् ब्रह्माकार वृत्ति लेवै हैं तो हम पूछै हैं कि आत्मा तो
प्रकाशरूपता करिकें सर्व वृत्तियोंमें प्रतीत होय है यहाँ ब्रह्माकार वृत्तिके

ग्रहणका तात्पर्य कहा है सो कहो ज्यो कहोकि इस ग्रन्थका उत्तर तो मेरी दृष्टि में कहीं बी आया नहीं तो हम कहें हैं कि जिनसें तुमनें ग्रन्थोंका अध्ययन किया है उननें उत्तर दिया सो कहो ज्यो कहोकि हमारे उपदेष्टा नैं बी इस विषय नैं तो कुछ कहा नहीं यामें कारण कहा है सो आप कहो तो हम कहें हैं कि उपदेष्टा केवल शास्त्रज्ञ ही रहा ये ही कारण है ॥

एक समय का वृत्तान्त है कि एक पुरुष धनसम्पन्न और प्रसिद्ध सत्सङ्गी रहा हम उस के पास गये तो वहाँ एक पण्डित वेदान्त की कथा कहता रहा उस समय में वृत्तिका विचार होता रहा जब कथा समाप्त भई तब मैं नैं प्रण किया कि जैसे घटका ज्ञान होय है तैसें ही वृत्तिका ज्ञान होय है और जैसे घटज्ञान के अनन्तर पुरुष कूँ ये ज्ञान होय है कि मेकूँ घटका ज्ञान हुवा है तैसें ही वृत्तिज्ञानके अनन्तर यी पुरुषकूँ मेकूँ वृत्ति का ज्ञान हुवा है ये ज्ञान होय है ये अनुभवसिद्ध है काहेतैं कि सर्व पुरुष ऐसें कहें हैं कि आजके दिनमें तो मेरे सङ्कल्प बहुत भये तो घटका ज्ञाता तो प्रमाताकूँ कहा हो और वृत्तिका ज्ञाता साक्षीकूँ बतावो है इसमें अनुभव कहा है सो कहो ॥ ये हमारा प्रण श्रवण करिकें पण्डितनें कही कि इस प्रणका उत्तर हम एकान्तमें कहेंगे जब हमनें एकान्त में प्रण किया तब पण्डित नैं कही कि महाराज ऐसे प्रण सभामें करवे योग्य नहीं हैं काहेतैं कि आत्मसाक्षात्कार वाले पुरुष जगत्में दुर्लभ हैं हम तो शास्त्रज्ञ हैं ।

तब हमनें कही कि शास्त्रमें ज्ञान प्रमाताके आश्रित लिखा है सो प्रमाता चिदाभास है तो इसकूँ ही ज्ञान होगा अथ हम यहाँ ये पूछें हैं कि चिदाभास ज्यो है तिसका द्रष्टा साक्षी है और चिदानास दृश्य है अथ ज्यो चिदाभासकूँ साक्षी का ज्ञान होगा तो साक्षीमें दृश्यताकी आपत्ति होगी और ज्यो चिदाभासकूँ साक्षीका ज्ञान नहीं होगा तो वेदनें ज्यो साधन सम्पत्ति कही है सो व्यर्थ होगी यातैं ज्ञानका स्वरूप ऐसा कहो कि जिससें साक्षीमें तो दृश्यताकी आपत्ति होवै नहीं और चिदाभासकूँ साक्षीका साक्षात्कार होजावै ॥ तब पण्डितनें कही कि इस विषयमें शास्त्रकार ऐसें लिखें हैं कि आत्मतैं भिन्न जे पदार्थ तिनका ज्ञान होय है तहाँ वृत्तिव्याप्ति और फलव्याप्ति ये दोनूँ होयहैं वृत्ति तैं आवरणभङ्ग होय है और फल

चेतनतैं पदार्थका प्रकाश होय है और जब आत्माका ज्ञान होय है तब वृ-
त्तितैं आवरणभङ्ग मात्र होवै है और फलचेतन का प्रकाश होवै नहीं किन्तु
आत्मा अपणैं प्रकाशसैं ही प्रकाशता है यातैं साक्षी ज्यो आत्मा तामैं फल
चेतनकी अविषयता होणैं तैं दृश्यताकी आपत्ति होवै नहीं और वृत्ति की
विषयता होणैं तैं आत्मा अज्ञात होवै नहीं ऐसैं आमासकूँ साक्षी का अ-
ज्ञातता करिकैं ज्ञान होय है ।

तब हमनैं चार प्रश्न किये कि वृत्ति अन्तर्मुख नहीं होवै तो आवरण
भङ्ग होवै नहीं यातैं उस आवरणभङ्गक वृत्तिका स्वरूप कहो १ और
फलका अविषय होणैं तैं घट अज्ञात कहावै है तो ऐसैं ही आत्मा वी फल
का अविषय होणैं तैं अज्ञात होगा अब ज्यो आत्मा ऐसैं अज्ञात होगा तो
जैसैं मेरे घट अज्ञात है इस प्रतीतिसैं घटमें अज्ञान का आवरण सानों ही
तैसैं आत्मा मेरे अज्ञात है ऐसा प्रतीति का आकार अवण करिकैं शिष्यकूँ
आत्मामैं अज्ञान के आवरणका भ्रम हो जायगा यातैं प्रतीति के आकार में
भेद कहो २ और ज्यो तुमनैं ज्ञान की अविषयता तो साक्षीमें कही और
इस अविषयता का ज्ञान अभास में कहा तो साक्षी में ज्ञानकी विषयता
बलात्कार तैं सिद्ध होय है काहेतैं कि धर्मी तो है साक्षी इसका धर्म है
अविषयता तो धर्मके ज्ञान बिना धर्मका ज्ञान धर्मी में सम्भवै नहीं यातैं
अविषयता के ज्ञानतैं पूर्व साक्षीका ज्ञान सानों ज्यो साक्षीका ज्ञान सान्याँ
तो साक्षी में ज्ञानकी अविषयता का मानणों असङ्गत हुवा इसका समा-
धान कहो ३ और अविषयता का आश्रय ज्यो धर्मी तिसका ज्ञान लोकमें
परोक्ष सान्याँ है अब ज्यो साक्षीका ज्ञानभी ऐसा ही हुवातो ये अपरोक्ष
कैसैं होगा ज्यो कहो कि साक्षीका ज्ञान आवरणके नाशसैं अपरोक्ष है तो
हम कहैहैं कि जैसैं परोक्षघटका ज्यो ज्ञान ताका आकार ये है कि घटाज्ञात
है तैसैं ही साक्षी के ज्ञानका आकार वी ये ही है साक्षी अज्ञात है तो एका-
कार प्रतीतिसैं जे ज्ञान सिद्ध हैं तिनमें एक ज्ञानकूँ परोक्ष और दूसरे ज्ञा-
नकूँ अपरोक्ष कैसैं सान्याँ जाय सो कहो ४ ये प्रश्न अवण करिकैं पण्डितकी
बुद्धि चकित होगई ॥ और ऐसैं कहणैं लगा कि ऐसे ऐसे सन्देहस्थान तो
शास्त्रमें बहुत हैं अब में आपतैं प्रश्न करूँ कि

मनसैव ॥

इत्यादिक ज्यो श्रुति से मनकूँ प्रमाका करण कहे है सो मोकूँ अ-
युक्त प्रतीत होय है काहेतैं कि ज्यो मन आत्मज्ञानरूप प्रमाका करण
होय तो आत्मा प्रमाका विषय होणै तैं अप्रमेय नहीं हो सकैगा और

यन्मनसा ॥

इत्यादिक ज्यो श्रुति से मनकी करणता को निषेध करै है अव
ज्यो निर्मलता और मलिनता इन धर्मनतैं मनमें भेदमानि करिकैं व्यवस्था
करोगे और फलव्याप्ति के निषेध करिकैं आत्मामें अप्रमेयता सिद्ध करोगे
तो मैं ये पूछूँ हूँ कि मनोवृत्ति के द्वार मानैं जे चक्षुरादिक तिनकूँ शास्त्र
में करण मानैं हैं यातैं मनकूँ करण मानसां अनुचित है और शास्त्रों में
घटादिकन के निमित्त कारण जे दण्डादिक तिनकूँ हीं करण मानैं हैं घटा-
दिक की उत्पत्तिमें सृष्टिकाकूँ करण कोई बी पण्डित नहीं मानैं है मन
तो वृत्ति का उपादान कारण है ये करण कैसैं हो सकै अब ज्यो मन क-
रण नहीं हुआ तो श्रुति में

मनसा ॥

यहाँ वृत्तीया विभक्ति सङ्गत कैसैं हो सकै

जनिकर्तुः ॥

इस सूत्रसैं मनमें अपादानता प्राप्त होय है तो श्रुतिमें मनस् शब्द
सैं पञ्चमी होणों चाहिये और ज्यो इट करिकैं मनकूँ करण मानाये तो
जिनके मतमें आत्मज्ञानरूप प्रमाका करण शब्दकूँ मान्यां है उसकी व्यव-
स्था कहा होगी सो कहे ।

ये प्रश्न श्रवण करिकैं हमनैं पण्डितसैं कही कि अब हम तुमारे प्रश्न
का शास्त्रीय उत्तर कहैं हैं काहेतैं कि तुम अनुभवोत्तर के अधिकारी
नहीं हो शास्त्रकारोंनैं बाह्य आन्तर भेदतैं प्रमा दीय प्रकार की
मानी है बाह्य प्रमाके करण चक्षुरादिकां कूँ मानैं हैं और आन्तर
प्रमाका करण मनकूँ मान्यां है आत्मज्ञानरूप प्रमाकूँ आन्तर मानी है
यातैं इस प्रमाका करण मनकूँ कहा है और ज्यो तुमनैं ये कही कि
शास्त्रों में निमित्त कारणकूँ हीं करण मानैं हैं मन तो वृत्ति का उपादान
कारण है ये करण कैसैं हो सकै सो ये कथन असङ्गत है काहेतैं कि निमित्त
कारण हीं करण होय है उपादान कारण करण होवै नहीं ऐसा लेख हमनैं
कहीं बी देखा नहीं यातैं जिसमें करणका लक्षण रहै वो करण होय है ऐसैं

जाणों से न्यायवालों का और व्याकरणवालों का मान्याँ हुवा करणकी लक्षण मनमें है यातैं श्रुतिमें मनस् शब्दतैं तृतीया विभक्ति है ॥ उयो कहे कि

जनिकर्तुः ॥

इस सूत्रकी कहा गति होगी से कहा तो हम कहैं हैं कि जहाँ कारणसैं कार्य की उत्पत्ति का कथन होय तहाँ कारण वाचक शब्दसैं पञ्चमी विभक्ति होय ये

जनिकर्तुः ॥

इस सूत्रका तात्पर्य है याहीतैं

यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते ॥

यहां कारण वाचक शब्दसैं पञ्चमी है और

येन जातानि जीवन्ति ॥

यहाँ कारणसैं कार्य की उत्पत्ति का कथन नहीं यातैं कारण वाचक शब्दसैं तृतीया विभक्ति है ऐसैं मनकूँ करण मानणें में किञ्चित् बी हठ-हुवा नहीं यातैं शब्दकूँ करण मानणें की व्यवस्था तुमहीं करो ।

ऐसैं हमारा कथन श्रवण करिकैं पण्डित लज्जित होगया यातैं हम कहैं हैं कि शास्त्रके हृदयकूँ जाणवे वाले बी पुरुष जगत् में बहुत नहीं हैं तो अनुभव वाले पुरुष तुल्य होवैं इसमें कहा आश्चर्य है ॥ इस समयमें तो जे पुरुष तीन प्रस्थान पढ़े हैं और दम्भ करिकैं शील सन्तोषादिक गुणोंकूँ अपणें में दिखावते रहैं हैं उनकूँ तो लोक याज्ञवल्क्यके सदृश मानैं हैं और जे पुरुष सम्पन्न हैं और आत्मविद्या के ग्रंथों का श्रवण करैं हैं और पण्डितों कूँ कुछ देवें हैं उनकूँ लोक जनक के सदृश कहैं हैं और जे पुरुष अकिञ्चन हैं और जिनके यथालाभ सन्तोष है और जे सम्पन्न पुरुषोंके समीप जाणें में इच्छा नहीं करैं हैं और आत्मानुभवतैं आनन्दमग्न हैं और जिनके बिवादकी कामना नहीं है और जे अपणें में ज्ञानीपणाँ विदित करैं नहीं और जब रुपा करैं तब शीघ्र ही रुतार्य कर देवें हैं लोक उनकूँ मूर्ख और रत्नसत् जाणें हैं ।

अब हम अनुभव वाले पुरुषों के किये हुए उपदेग में जो विलक्षणता है वो किञ्चित दिखावें हैं अब हम वेदान्त के ग्रन्थ पढ़ते रहे तब

नायमात्मा प्रवचनेन लभ्यः ॥

इत्यादिक जो श्रुति तिसका तात्पर्य बहुत पण्डितों से पूछा परन्तु हमारा हृदय निःसन्देह हुआ नहीं एक समय मैं हमको किसी महात्माका दर्शन हुआ तब इस श्रुतिका तात्पर्य उनसे पूछा तब उनसे कही कि तुम्हारे मनमें सन्देह कहा है सो कहो तब मैंने प्रार्थना किइ कि महाराज ये श्रुति शब्दमें तथा बुद्धिमें और बहुत श्रुतमें ज्ञानकी हेतु ताको निषेध करे है और ये कहे है कि जिसको ये आत्माहीं अङ्गीकृत करे है उसको ही इसकी प्राप्ति होय है उसको ही ये आत्मा अपने स्वरूपका साक्षात्कार करा वे है इसमें मेरे ये सन्देह है कि आत्मामें तो कर्तापणा नहीं है ये जिज्ञासु पुरुषको कैसे अङ्गीकृत करे और कैसे अपना साक्षात्कार करायें तब उनसे हमको ये कही कि श्रुति जो है सो परमात्मा का अनुभव है यार्त अनुभव वाले पुरुष ही श्रुति के अर्थमें सन्देह होय उसको निवृत्त कर सकें हैं इस श्रुति के व्याख्यानमें भाष्यकारवी अक्षरार्थही लिखे हैं येही प्रश्न हमने इनारे ब्रह्मनिष्ठ आचार्यों से किया तब उनसे उत्तर दिया सो कहें हैं उनसे हमको ये कही कि इस श्रुति की एकवाक्यता

आचार्यवान् पुरुषो वेद ॥

इस श्रुतिसे है देखो

ब्रह्मविद्ब्रह्मैव भवति ॥

ये श्रुति ब्रह्मवेत्ताको ब्रह्म वर्णन करे है और

नायमात्मा ॥

ये श्रुति शब्दादिकों में ज्ञानकी हेतु ताको निषेध करिक

यमेवैष वृणुते तेन लभ्यः ॥

ऐसे कहे है तो इस श्रुतिमें एतद् शब्द आत्माको कहे है आत्मा ब्रह्म ये पर्याय हैं यार्त ये अर्थ सिद्ध हुआ कि ब्रह्म ही जिसको अङ्गीकृत करे उसको ही इसकी प्राप्ति होय है अब

ब्रह्मविद्ब्रह्मैव भवति ॥

ये श्रुति ब्रह्मवेत्ताकूँ ब्रह्म वर्णन करै है तो इस श्रुतिका ये तात्पर्य हुआ कि ब्रह्मवेत्ता आचार्य ही जिसकूँ अङ्गीकृत करै है उसकूँ ही आत्म लाभ होय है ॥ ऐसै इस श्रुतिका तात्पर्य श्रवण करिकै हमारा हृदय सन्तुष्ट होगया यातै हम कहैहैं कि अनुभववाले पुस्तकसँ उपदेश होय तबही आत्मज्ञान होय है ।

ज्यो कहो कि आत्मज्ञान तो स्वतः सिद्ध है आप ऐसै कहो हो तो ये उपदेशतै कैसै हो सकै तो हम कहैहैं कि यद्यपि वृत्तिसामान्य के उदय भये आत्मा स्वप्रकाशता करिकै अपणाँ प्रकाश करता हुआ वृत्तिप्रकाशकता करिकै स्वतः प्रतीत होय है यातै ज्ञान स्वतः सिद्ध है ये आचार्य के उपदेशतै होत्रे नहीं ओर आचार्यवी ऐसैहैं कहैहै तथापि जैसै जगत् के अनन्त पदार्थोंकूँ पुस्तक देखै है परन्तु जब पर्यन्त आस पुस्तक के वाक्यतै उनका उपदेश होवै नहीं तब पर्यन्त उन पदार्थोंसँ व्यवहार होवै नहीं यातै वे पदार्थ कार्यकर नहीं हैं तैसै ही आत्मा यद्यपि सर्वकै ज्ञात है तथापि जब पर्यन्त आचार्य के वाक्यतै इसका उपदेश होवै नहीं तब पर्यन्त जीवन्मुक्ति सिद्ध होवै नहीं यातै ये ज्ञान आचार्य के उपदेशतै होय है श्रुति ऐसै कहै है ।

ज्यो कहो कि अज्ञातज्ञापकता करिकै शास्त्र ज्यो है सो प्रमाण होय है ज्यो आचार्य का उपदेश ज्ञातज्ञापक होगा तो अप्रमाण होगा तो हम कहैहैं कि आचार्यका उपदेश अप्रमाण नहीं है काहेतै कि आचार्य ज्यो उपदेश करै है सो ऐसै करै है कि आत्मा ज्यो है सो इन्द्रिय मन वाणी इनका विषय नहीं है अर्थात् इन करिकै ज्ञात नहीं है किन्तु इन का प्रकाशक है यातै आचार्य का उपदेश अज्ञातज्ञापक होयै तै प्रमाण है ।

ज्यो कहो कि आत्मा अज्ञातता करिकै ज्ञात है इसमें भेरे किञ्चित् भी सन्देह रहा नहीं परन्तु दुःखप्रतीति की निवृत्ति भये जीवन्मुक्ति सिद्ध होय यातै दुःखप्रतीति की निवृत्तिका उपाय कहो तो हम कहैहैं कि इसकी निवृत्ति का उपाय स्वरूपस्थिति है ज्यो कहो कि आत्मा तो सदा ही स्वरूपस्थित है इसकी स्वरूपस्थिति कैसै होसके तो हम कहैहैं कि

तदा द्रष्टुःस्वरूपेऽवस्थानम् ॥

ये योग सूत्र है इसके भाष्यमें व्यासजीनें ऐसैं कही है कि ज्ञानवान् की परिणाम हीन ज्यो वृत्ति तामें साक्षी की स्वरूप करिकैं स्थिति होयहै यातैं वृत्तिकूँ परिणाम रहित करो ।

ज्यो कही कि वृत्तिकूँ अचल करणेंका उपाय कहाहै सो कही तो हम कहैं हैं कि वृत्तिकूँ अचल करणें के उपाय पतञ्जलि महाराजनें योग सूत्रमें अधिकारि भेद तैं बहुत लिखेहैं सो वहाँ देखलेवो और ज्यो वे उपाय नहीं होसकैं तो

यथाभिमतध्यानाद्वा ॥

ये सूत्र उननैं लिखा है इसका अर्थ ये है कि परमात्मा का जैसा स्वरूप आपणै इष्ट होय तैसे स्वरूपका ध्यान करिकैं वृत्तिकूँ अचल करो ॥ ज्यो कही कि अर्जुननैं श्री कृष्ण तैं कही है कि

चञ्चलं हि मनः कृष्ण प्रमाथि वलवद्दृढम् ।

तस्याहं निग्रहं मन्ये वायोरिव सुदुष्करम् ॥

इसका अर्थ ये है कि हे कृष्ण ये मन चञ्चल है और प्रमाथि है अर्थात् आप ही चञ्चल नहीं है किन्तु शरीर इन्द्रिय इनकूँ बी परवश कर देवै है और प्रबल है और दृढ है इसका ज्यो रोध है तिसकूँ वायुके रोधकी तरह दुष्कर मानूँ हूँ १ और श्री रामचन्द्रनैं वशिष्ठजीतैं कही है कि

अप्यविधपानान्महतःसुमेरून्मूलनादपि

अपिवन्द्वाशनात्साधो विषमश्चित्तनिग्रहः २ ॥

इसका अर्थ ये है कि हे साधो चित्तका ज्यो दमनहै सो समुद्रके पान तैं बी और सुमेरुकूँ मूलतैं उच्छिन्न करणें तैं बी और अग्निके भोजनतैं बी कठिन है २ तो हम वृत्तिकूँ अचल कैसैं कर सकैं ॥ तो हम कहैं हैं कि श्री कृष्णनैं तो इस के दमनको उपाय ये कही है कि

अभ्यासेन तु कौन्तेय वैराग्येण च गृह्यते ॥

इसका अर्थ ये है कि हे कुन्तीके पुत्र अभ्यास करिकेँ और वैराग्य करिकेँ मनको दमन होय है और पतञ्जलि सूत्र वी येही कहै है कि

अभ्यासवैराग्याभ्यां तन्निरोधः ॥

और वशिष्ठजीनेँ ये कही है कि

दृश्यं नास्तीति बोधेन मनसो दृश्यमार्जनम्

सम्पन्नं चेत्तदुत्पन्ना परा निर्वाणनिर्वृतिः ॥

इसका अर्थ ब्रह्मतेँ भिन्न जगत् नहीं है किन्तु सर्व परमात्माहीं है इस ज्ञान करिकेँ जिलके मनतेँ विषयोंका निवारण हुआ अर्थात् विषयबुद्धि निवृत्त भई उसकी मोक्षमुख सिद्ध हुआ १ ये है परन्तु यहाँ ये और समु-
झो कि पुरुष जब मनको एकाग्र करै है तब चार उपद्रव होयहैं उस समय में सावधान रहै लय १ विक्षेप २ कृपाय ३ और रसास्वाद ४ ये चार मनकी ए-
काग्रता करै तब उपद्रव होय हैं अब हम इन चारोंके स्वरूप कहैं हैं
ज ३ पुनय मनको स्थिर करै तब ये सुषुप्तिकूँ प्राप्त होजाय है याकोँ तो
लय कहैं हैं १ और जब याकोँ स्थिर करवे लगे तब ये एकाग्र तो होवै
नहीं और विषयों में प्रवृत्त होवैहै याकोँ विक्षेप कहैं हैं २ और लय तथा
विक्षेप इनकी मध्य अवस्था में ये मन सनभावको प्राप्त होवै नहीं उसको
कृपाय कहैं हैं ३ और एकाग्रताको प्राप्त हुआ उयो मन तामें एक विलक्षण
आनन्द होय है उसको रसास्वाद कहैं हैं ४ इन उपद्रवों करिकेँ रहित
उयो मन ताकी अवस्थाको सन अवस्था कहैं हैं सो या अवस्था करिकेँ
मनकी स्थिति करै ॥ उयो कहो कि इन उपद्रवों की निवृत्तिके उपाय
कहा तो हम कहैं हैं कि इनकी निवृत्ति के उपाय गौडपादाचार्य नेँ
कहे हैं कि

लये सम्बोधयेच्चित्तं विक्षिप्तं शमयेत्पुनः

सकषायं विजानीयात्समप्राप्तं न चालयेत्

नास्वादयेत्सुखंतत्र निः सङ्गः प्रज्ञया भवेत् ॥१॥

इसका अर्थ ये है कि जब लय होय तब ज्ञानाभ्यास और वैराग्य इन उपायों करिकेँ चित्तको बोध करावै और जब काम भोगों में विक्षिप्त होय तब इसको शान्त करै और जब लय और विक्षेप इनके मध्य की

अवस्था होय तब रागके बीज करिकें युक्त इसकूँ जायिँ करिकें इस अवस्था तें बी निवृत्त करै और जब सम अवस्था की प्राप्तिके सम्मुख होय तब अवल करै अर्थात् विषयाभिमुख नहीं करै और ज्यो वहाँ समाधि मुख होय है उसमें आसक्त होवै नहीं ये इन उपद्रवोंकी निवृत्तिके उपाय हैं ॥

जब इन उपद्रवों कूँ निवृत्त करदेवै तब अपणें स्वरूपभूत ज्ञान करिकें अपणेंकूँ जायें है यातें हम कहैं हैं कि आत्मज्ञान वृत्ति नहीं है याही तें वृत्तिकूँ प्रमा मानैं हैं वे पुरुष अनुभवशून्य हैं ऐसैं जायें इस ज्ञान का स्वरूप गौडपादाचार्यनैं लिखा है कि

अकल्पकमजं ज्ञानं ज्ञेयाभिन्नं प्रचक्षते ।

ब्रह्मज्ञेयमजं नित्यमजेनाजं विबुध्यते ॥१॥

इस का अर्थ ये है कि ज्ञान ज्यो है सो अकल्पक है अर्थात् सर्व कल्पनावर्तित है और ये उत्पन्न होवै नहीं और ब्रह्मवेत्ता इसकूँ ज्ञेयरूप कहैं हैं अज और नित्य ऐसा ज्यो ब्रह्म सो होवै वो आत्मस्वरूप ज्ञान करिकें आप ही अपणें कूँ जायें है ॥१॥

ज्यो कहो कि ऐसा स्वरूप तो मेराही है सोतैं भिन्न तो ऐसा स्वरूप प्रतीत होवै नहीं तो हम कहैं हैं कि तुमहीं ब्रह्महो तुमतैं भिन्न ब्रह्म नहीं है ॥ अब हम ये कहैं हैं कि तुम शब्दकूँ वृत्तिका करण नानों अथवा मनकूँ वृत्तिका करण नानों अथवा दोनूँ कूँ वृत्तिके करण नानों परन्तु वृत्ति ज्यो है सो ज्ञान नहीं है ये निश्चित जानों ज्ञान तो जिससैं शब्दादिक विषय और ओत्रादिक इन्द्रिय और अन्तःकरण और इससैं उत्पन्न भई वृत्तियाँ इनका प्रकाश होय है सो है ये ही तुम्हारा निजरूप है सो आपसैं ही आप जाययाँ जाय है ॥ देखो कठोपनिषद् की श्रुति येही कहै है कि

येनरूपं रसं गन्धं शब्दान् स्पर्शाञ्च मैथुनान् ।

एतेनैव विजानाति किमत्र परिशिष्यते एतद्वैतत् ॥१॥

और इस ही उपनिषदकी ये श्रुति है कि

स्वप्नान्तं जागरितान्तञ्चोभौ येनानुपश्यति ।

महान्तं विभुमात्मानं मत्वा धीरो न शोचति ॥२॥

इनका अर्थ ये है कि रूप रस गन्धशब्द स्पर्श और मैथुन सुख इन कूँ इसमें हीं जायें हैं इसकी अविज्ञेय कुछ भी नहीं है ये ही वो है अर्थात् देवादिकोंकूँ भी जिसमें सन्देह है सो ये ही आत्मा है इसमें भिन्न कोई विष्णुपद नहीं है १ स्वप्न के पदार्थ और जाग्रत के पदार्थ इनकूँ जिसमें देखेहैं उस विभु आत्माकूँ जागिँ करिकँ निःशोक होय है २ यातँ हम कहँहैं कि वृत्ति ज्यो है सो ज्ञान नहीं है ॥ और तुम अपने अनुभव तँ भी देखो वृत्ति ज्योहै सो ज्ञान होय तो वृत्ति तँ आत्माकी प्रतीति होवै और वृत्ति की प्रतीति होवै नहीं परन्तु जब वृत्ति को उदय होय है तब वृत्ति ही प्रतीति होय है यातँ वृत्ति ज्यो है सो ज्ञान नहीं है ।

ज्यो कहो कि साक्षिस्वरूपके निर्णयमें मेरे कुछभी सन्देह रहा नहीं अब हम भोक्ता किसकूँ मानें सो कहो तो हम कहँहैं कि इससे भिन्न कोई भोक्ता नहीं है ये ही भोक्ता है गीता के नवमाअध्याय के दशम श्लोकके व्याख्यान में भाष्यकार श्री शङ्कर स्वामी नैं कही है कि

सर्वावस्थासु दृक्कर्मत्वनिमित्ताहि सर्वा प्रवृत्तिः

इसका अर्थ ये है कि सर्व अवस्थाओंमें सर्व प्रवृत्ति परमात्माके प्रकाश मात्र करिकँ है तो ये अर्थ सिद्ध हुवा कि परमात्मा तँ भिन्न कोई प्रकाश नहीं है यातँ ये परमात्मा ही भोक्ता है ।

ज्यो कहो कि आचार्य ऐसैं लिखँ हैं तो हम एकजीववादमत मानेंगे ज्यो कहो कि एक जीववाद की प्रक्रिया कहाहै तो हम कहँहैं कि इस मत में ब्रह्म ज्यो है सो ही अज्ञान करिकँ जीव भावकूँ प्राप्तहुवाहै और जगत् के पदार्थोंका परस्पर कार्यकारणभाव नहीं है किन्तु सारे पदार्थ साक्षात् अविद्याके कार्यहैं जेसैं स्वप्न अथवा सुक्तिरजतादिक हैं अविद्याकी वृत्ति करिकँ उपहित ज्यो साक्षी तातँ इनका प्रकाशहोय है यातँ सारे पदार्थ साक्षिभास्य हैं और ज्ञानाकार तथा ज्ञेयाकार अविद्याका परिणाम एक ही काल में उपजै है यातँ जबपदार्थकी प्रतीति होवै तब ही प्रतीतिका विषय पदार्थ होवैहै या पक्षमें पदार्थों की अज्ञातसत्ता नहीं है किन्तु ज्ञात सत्ता है अद्वैतशब्दिका ये सिद्धान्त पक्ष है या पक्षमें सत्ता दोष हैं तीन नहीं हैं काहेतँ कि अनात्मपदार्थ सारे स्वप्नकी तरँहें प्रातिभासिक हैं

भातेँ इनकी तो प्रातिभासिकी सत्ता है और ब्रह्म जयो है सो परमार्थ सत्य है यातेँ ब्रह्मकी परमार्थसत्ता है और प्रतीतितेँ भिन्न कालमें कोई अनात्मपदार्थ नहीं है यातेँ इस मतमें व्यावहारिकी सत्ता नहीं है इस मतमें प्रमाता और प्रमाण इनका विषय कोई वी नहीं है अन्तःकरण इन्द्रिय और घटादिक सर्व त्रिपुटी एक कालमें उपजै है तिनका विषयविषयिभाव वनै नहीं जयो घटादिक विषय और नेत्रादिक इन्द्रिय ये ज्ञानतेँ प्रथम होवै तो अन्तःकरणकी स्तिरूप ज्ञान प्रमाण जन्य होवै सो ये ज्ञानतेँ पूर्वकालमें होवै नहीं किन्तु ज्ञान समकाल में हौ त्रिपुटी स्वप्नकी तरँह उपजै है यातेँ त्रिपुटी जन्य ज्ञान कोई वी नहीं परन्तु ज्ञानमें स्वप्नकी तरँह त्रिपुटी जन्यता प्रतीत होय है यातेँ जाग्रतके पदार्थ साक्षात्पहँ प्रमाणजन्य ज्ञानके विषय नहीं यातेँ स्वप्नके समान मिथ्या है इसमतमें बेद गुरु इनका अङ्गीकार नहीं किन्तु चेतन नित्यमुक्त है चेतन में अविद्या के परिणाम नानाविध विवर्त होयहँ आत्मा सदा असङ्ग एकरस है आज पर्यन्त कोई मुक्त हुवा नहीं और अग्रिम काल में कोई वी मुक्त होवै नहीं अविद्या और ताके परिणाम इन का चेतन में किसी कालमें स-
म्बन्ध नहीं यातेँ बेद गुरु अवस्थादिक समाधि मोक्ष इनकी प्रतीति स्वप्न की तरँह मिथ्या है ये इस मतका सिद्धान्त है ।

तो इन कहँ हैं कि इस मतमें जैसेँ स्वप्न के दृष्टांतमें व्यावहारिकी सत्ता का त्याग किया तैसेँहीं इस प्रातिभासिकी सत्ताका वी त्याग करो काहेतेँ कि द्वितीय भागमें श्रुति युक्ति और अनुभव इन करिकेँ अविद्या सिद्ध भई नहीं यातेँ प्रातिभासिकी सत्ता वी नहीं है किन्तु एक परमार्थ सत्ता ही मानौ विचार तो करो देखो अपनाँ मत तो अद्वैत कहे हो और सत्ता दोय मानौ हो ॥ ये एक जीववाद की प्रक्रिया सङ्गही नै विचार-सागर के षष्ठतरङ्गमें लिखी है परन्तु

यदा ह्येवैष उदरमन्तरं कुरुते अथ तस्य भयं

भवति ॥१॥

ये श्रुति किञ्चित् वी भेद दर्शन होय तो भय होय है ऐसेँ कहै है यातेँ परमात्म भिन्न वस्तु नहीं है ये ही उत्तम सिद्धान्त है ।

आपही सच्चिदानन्द रूप परमात्मा जगत् हुवा है और जीवरूप क-
रिकेँ आपही शरीरमें प्रविष्ट हुवा है देवशरोँ में प्रविष्ट हुवा आप ही पूजा

कूँ ग्रहण करे है और मनुष्यादि शरीरों में प्रविष्ट हुआ आप ही देवपूजा करे है आपही अपर्णा रचनाकूँ देख करिकेँ मोहकूँ प्राप्त हुआ है और आपही वेदार्थमनन करिकेँ स्वरूपभूत ज्ञान करिकेँ स्वरूपामन्दानुभव करे है और जीवमुक्त होय है ऐसैं जायों ।

अब कहे दृष्टि ज्यो है सो ज्ञान नहीं है ये तुनकूँ निश्चय हुआ अथवा नहीं ज्यो कहे कि दृष्टि ज्यो है सो ज्ञान नहीं किन्तु ज्ञान तो दृष्टि का वी प्रकाशक है इसमें मेरै किञ्चित् वी सन्देह नहीं परन्तु नि-
बलदासजी ऐसे प्रसिद्ध पण्डित रहे उननैँ दृष्टिकूँ ज्ञान सिद्ध करणें के अर्थ दृष्टि प्रभाकार नाम ग्रन्थ की रचना कैसैं किई सो कहे ॥ तो हम कहैहैं कि उननैँ ग्रन्थ दोनूँ बणाये हैं सो केवल मतोंकूँ भिन्न भिन्न दिखायें के अर्थ बणाये हैं केवल आत्मसाक्षात्कार करायवेनैँ उनका तात्पर्य नहीं ज्यो आत्म साक्षात्कार मात्र में उनका तात्पर्य होता तो मतजालतैं ग्रन्थोंकूँ परिपूरित नहीं करते उननैँ ये ग्रन्थ अपर्थैं में बहुशास्त्रदर्शिता का बोध करायवे के अर्थ रहे हैं याहीतैं इन ग्रन्थों में ये कहीं वी नहीं लिखी है कि अब हम हमारा अनुभव कहैहैं ।

ज्यो इन ग्रन्थों की रचना केवल आत्मानुभव होयें के अर्थ होती तो वे अपर्णा अभिमत एकही प्रक्रिया वर्णन करते और अन्य प्रक्रियाओंकूँ पूर्व पक्षमें दिखाय पीछैं खण्डन करिकेँ अपर्णा शुद्धानुभव कहते सो ऐसे प्र-
कार का लेख इन ग्रन्थों में नहीं है परन्तु एक उपकार इन ग्रन्थोंतैं अ-
वश्य होय है कि ज्यो इन ग्रन्थों के पढे हुवे पुरुषके उत्कट जिज्ञासा हो जाय और उसकूँ अनुभव वाला पुरुष उपदेश मिलजाय तो अपर्णा तीव्र बुद्धितैं उपदेशकूँ धारण कर सके है ।

अब हम ये ओर कहैहैं कि हमारा उपदेश प्राचीन आचार्यों के क-
थनतैं विरुद्ध नहीं है किन्तु अनुकूल है देखो वे ऐसैं लिखै हैं कि

अध्यारोपापवादाभ्यां वेदान्तानां प्रवृत्तिः ॥

इस पंक्तिका ये अर्थ है कि अध्यारोप और अपवाद इन करिकेँ वे-
दान्तों की प्रवृत्ति है तो इस कथन का ये तात्पर्य हुआ कि वेदान्त जे हैं ते
सच्चिदानन्दरूप परमात्मामैं अविद्या और जगत् त्रिकालमें नहीं हैं तिनकी
कल्पना करिकेँ पीछैं उनको निषेध करै हैं ऐसैं आत्मानुभव करायें हैं यातैं
तो हमनैँ अविद्यादिकोंकूँ अलीक सिद्ध किदेहैं ॥ और उनहीं ग्रन्थकारोंनैँ

वृत्तौ ज्ञानत्वोपचारात् ॥

ऐसैं लिखा है इसका अर्थ ये है कि वृत्तिमें ज्ञानपणें का उपचार है तो इसका ये तात्पर्य हुआ कि वृत्ति ज्यो है सो ज्ञान नहीं है किन्तु इसमें तो केवल ज्ञानपणें का व्यवहारमात्र है यातैं हमनैं वृत्तिमें भिन्न ज्ञान का स्वरूप बताया है ॥ अब तुम्हारे ओर कुछ प्रष्टव्य होय सो कहो ।

ज्यो कहो कि जन्मान्तरके विषयमें कुछ निर्णय कहो तो हम पूछैं हैं प्रथम तुम अपना अनुभव कहो ज्यो कहो कि हम तो ये कहैं हैं कि जन्मान्तर नहीं है काहेतैं कि जन्मान्तर नहीं है इसमें ये अनुभवहै कि जाग्रत् १ स्वप्न २ सुषुप्ति ३ मुर्छा ४ मरण ५ ये पाँच अवस्थाहैं इनमें उत्तरोत्तर अवस्थामें प्रकाश को ह्रास प्रतीत होय है जाग्रत् की अपेक्षा तो स्वप्न में प्रकाश की अल्पता है और स्वप्न की अपेक्षा सुषुप्ति में प्रकाशकी अल्पता है येतो प्रकट हो है अब हम ये कहैं हैं कि सुषुप्ति की अपेक्षा मुर्छा में प्रकाशकी अल्पता है काहेतैं कि सुषुप्ति होय तब तो करायें तैं बोध होय है और मुर्छा भयें करायें तैं बोध होवै नहीं किन्तु स्वतः बोध होय है अब मरणमें मुर्छा की अपेक्षा ये ही विलक्षणता है कि इस अवस्थाके भयें स्वतः बी बोध होवै नहीं तो हम पूछैं हैं जन्मान्तर का विचार तो पीछें करेंगे प्रथम जन्मका कारण कहा है सो कहो ज्यो कहो कि संसार प्रवाह अनादि है इसमें प्रथम जन्म सम्भवै नहीं ऐसैं शास्त्रोंमें निर्णय लिखा है तो हम कहैं हैं कि जन्मान्तर के विषय में प्रश्न ही असङ्गत हुआ काहेतैं कि प्रथम जन्मतैं द्वितीय ज्यो जन्म ताकूँ जन्मान्तर कहैं हैं ज्यो कहोकि हम इस जन्मकूँ ही प्रथम जन्म मानैंगे तो हम पूछैं हैं इस का कारण ऐसा कहो कि ज्यो तुम्हारे ओर हमारे दोनोंके अनुभवगम्य होवै तो तुम्हारेकूँ येही कहणाँ पड़ेगा कि ये आत्माहीं कारण है तो हम पूछैं हैं ये जन्म शरीरका हुआ है अथवा आत्माका हुआ है ज्यो कहो कि शरीरका हुआ है तो हम कहैं हैं कि शरीर का तो जन्मान्तर किसीके बी अनुभवगम्य नहीं है काहे तैं ज्यो शरीर नष्ट होय है उसकी उत्पत्ति तो फेर कोई बी मानैं नहीं ज्यो कहोकि ये जन्म आत्माका हुआ है तो हम कहैं हैं कि आत्मा का जन्म तो शास्त्र सिद्ध बी नहीं है और अनुभव सिद्ध बी नहीं है तो इसका जन्मान्तर कैसे मान्याँ जाय ज्यो कहो कि अन्तःकरण

का दूसरे शरीर में ज्यो प्रवेश ताकूँ शास्त्रोंमें जन्मान्तर कहा है तो हम पूछें हैं तुम अन्तःकरण किसकूँ कहा हो ज्यो कहाकि आन्तर जेसुखादिक पदार्थ तिनके ज्ञानका ज्यो साधन तो अन्तःकरण है तो हम पूछें हैं आन्तर पदार्थ तो अन्तःकरण वी है इसके ज्ञानका साधन कोन है सो कहा तो तुम येही कहोगे कि इसके ज्ञानका साधन ओर इसका ज्ञान ये तो साक्षिरूपही हैं तो हम कहें हैं कि सर्व आन्तर पदार्थोंके ज्ञानका साधन साक्षी है यातैं ये ही अन्तःकरण हुवा सो इसका दूसरे शरीरमें प्रवेश सम्भवे नहीं ज्यो कहाकि ये आपका कथन तो भैरै वाक्स्तम्भन मन्त्र हुवा जन्मान्तर है अथवा नहीं है इसका अनुभव कैसैं होय सो कहा तो हम कहें हैं कि इसका उपाय योग है यातैं योग साधन दरो ॥

ओर हमारा निश्चय तो ये है कि जैसे गगन नखल में भेघ होय है सो दृष्टि करिकें गगनमें हीं लीन होजाय है तैसे हीं इस ज्ञानरूप आत्मामें अनन्त पदार्थ प्रतीत होयहैं ओर अपणाँ अपणाँ कार्य करिकें यामें हीं लीन होजाय हैं ॥

ज्यो कहाकि आपनैं शुद्ध ब्रह्मसैही सर्वकी उत्पत्ति ओर शुद्ध में ही सर्वका लय कहा है सो यह कोनसे आचार्यका मत है तो हम कहें हैं कि यह मत नहीं है किन्तु ब्रह्मसम्पन्न पुरुषोंका अनुभव है देखो श्रीरुण्य महाराज नैं गीताके त्रयोदश अध्याय में कहीहै कि

यदा भूतपृथग्भावमेकस्थमनुपश्यति

तत एव च विस्तारं ब्रह्म संपद्यते तदा ॥१॥

इसका अर्थ ये है कि जब भूतों के पृथग्भाव कोँ एक ज्यो ब्रह्म तामें स्थित देखता है ओर उससैं हीं विस्तार कहिये उत्पत्तिकूँ देखता है तब ब्रह्म सम्पन्न होता है यातैं हम कहें हैं कि यह ब्रह्मसम्पन्न पुरुषों का अनुभव है मत नहीं है ॥ ज्यो कहा कि इस श्लोक में ब्रह्म तैं उत्पत्ति तो कही है परन्तु ब्रह्म नैं लय कहा नहीं तो हम कहें हैं कि उत्पत्ति के कथन तैं लय तो स्वतः प्राप्त है जैसे घट पृथ्वी तैं उत्पन्न होय है तो पृथ्वी नैं हीं लीन होय है अब तुम्हारे ओर कुछ प्रष्टव्य होय सो कहो ॥

ज्यो कहो कि ज्ञानवानोंका व्यवहारकहा तो हम कहें हैं कि देशकाल शरीरादि सामर्थ्य इनकूँ देखि केँ स्वानुकूल सुख सर्व कोँ होय तैसेँ

व्यवहार करें हैं और आत्मानन्दानुभव तै अल्पभापी होय हैं और सर्वको आत्मीरूप समुक्ति के किसीका भी तिरस्कार नहीं करें हैं ॥

ज्यो कहो कि ज्ञानका फल जीवन्मुक्ति है अथवा विदेहमुक्ति है तो हम कहें हैं कि विदेहमुक्त तो सर्व हैं ज्ञान का फल जीवन्मुक्ति प्रधान है ॥

ज्यो कहो कि जीवन्मुक्तिका स्वरूप कहो तो हम कहें हैं कि दुःखादि स-पद्रव के कालमें वो निज स्वरूप की दृष्टि की अनवृत्ति ही जीवन्मुक्ति है ज्यो कहो कि कितने ही पुरुष वेदान्त को अभ्यास करिके साधु विद्वानों का तिरस्कार करें हैं ओर मोद मानें हैं वे अनुभवी हैं अथवा नहीं तो हम कहें हैं कि ऐसे पुरुषों के विषय मैं प्राचीन विद्वानों ने लिखा होय तिसका अन्वेषण करो वह लेख ऐसे पुरुषों के अत्यन्त लोभ जनक है यातें कहिबे योग्य नहीं परन्तु वे अनुभव शून्य हैं ऐसे जानो ॥

ज्यो कहो कि आप अदृष्ट मानों हो अथवा नहीं तो हम हैं हैं कि अदृष्ट यह आत्मा है काहेतैं कि यह दृग्विषय नहीं है किन्तु दृश्यपद है ऐसे जानो ॥

ज्यो कहो कि शरीर में प्रवेश सैं मुग्ध ज्यो जीवभावोपन्न परमात्मा तानें जा जगत्की कल्पनाकिई वा जगत् कूँ कितने ही अभिद्यावादी भ्रम कल्पित मानि करि कैं मिय्या कहें हैं और ऐसैं उन का मानणों अनुभव सिद्ध भी है काहेतैं कि जब विवेकतैं जीवका मुग्ध भाव निवृत्त होय है तब वो ही जगत् निवृत्त होय है तासैं जीव कृतार्थ हो करिके जीवन्मुक्त होय है और जे अभिद्यावादी परमात्मारचित जगत् की निवृत्ति तैं जीवन्मुक्ति मानें हैं उन का मत अनुभव विरुद्ध है काहेतैं कि ज्यो विवेक सैं परमात्मारचित जगत् की निवृत्ति होती तो सृष्टि के आदिमें सनकादिकों को ज्ञान हुवा तब ही परमात्मारचित जगत् निवृत्त हो जाता तो सृष्टि होती ही नहीं यातैं हम जानें हैं कि उन के कल्पित जगत् की ही निवृत्ति भई यातैं वे सर्वात्मभाष सैं जीवन्मुक्त भये और अब भी जे विवेकी हैं वे रुक्लिप्त जगत् कूँ ही निवृत्त करिके जीवन्मुक्त हैं परमात्मारचित जगत् तो जीवन्मुक्तिका साधक है बाधक नहीं है इस विषय सैं विद्यारय स्वा-मी ने आज्ञा किई है कि

अबाधकं साधकं च द्वैतमीश्वरनिर्मितम्

अपनेतुमशक्यं चेत्यास्तां तद्विष्यते कुतः॥३॥

इसका अर्थ ये है कि परमात्म रचित जगत् बाधक नहीं है गुण वेदादि प्राप्ति तै ज्ञान का साधक है और तू इसकूँ निवृत्त भी नहीं कर सके है यातै तू इससै विद्वेष काहेकोँ करै है १ उयो कहे कि जीव कल्पित जगत् कहा है तो हम कहै हैं कि जीव कल्पित जगत् दोयप्रकारका है एक तो अशास्त्रीय है और दूसरा शास्त्रीय है इनमें अशास्त्रीय बी दोय प्रकार का है एक तो तीव्र दूसरा मन्द, काम क्रोधादिक तीव्र है और मनोराज्य मन्द है ये दोनूँ ज्ञान तै पूर्व त्याज्य हैं और शास्त्र चिन्तनादिक शास्त्रीय जगत् है ज्ञान के उत्तर ये बी त्याज्य है इन दोनूँ के त्यागतै जीवन्मुक्ति मानै हैं और ईश्वरकीमायाकोँ जीवकी मोहक मानै हैं और ज्ञान सै मोह की निवृत्ति मानै हैं ॥ तो हम कहै हैं कि ये प्रक्रिया पञ्चदशी के द्वैतविवेक सै अनुभव सै लिखी है सो समीचीन ही है परन्तु इसका तात्पर्य ऐसै समुझो कि वेदनेँ शरीर सै परमात्माका प्रवेश कहा तो जीव ही परमात्मा है इनका मान्याँ कार्यत्रय ज्यो जगत् सो ही मायाहै इसनेँ याकोँ मोहित नहीं कियो है, किन्तु इसकूँ देखि कर ये जीवभावापन्न परमात्मा ही, स्वयं मोहित भयो है ज्यो ये याकूँ मोहित करै तो इसके मोहनिवृत्ति सम्भवे नहीं काहेतै कि ज्यो इसके प्रसाद सै मोह नहीं होतो तो वेद इसकूँ मोह निवृत्ति के यत्न को उपदेश नहीं करतो जैसे भूप नै वध्द कियो ज्यो पुरुष ताकूँ कोई बी छूटवे के यत्न को उपदेश नहीं करै है ज्यो कहे कि कोई आचार्य आत्मा सै अविद्या का त्रैकालिक अभाववी-कहे है और जगत् को अकारण भ्रम कहे है और ब्रह्मरूप बी कहे है उस का तात्पर्य कहा है सो कहो तो हम कहै हैं ये वशिष्ठ का मत है योगवाशिष्ठ के निर्वाण प्रकरण सै पापाणाख्यायिका स्थल सै श्रीरामचन्द्र कोँ वशिष्ठनेँ कही है कि

अज्ञानमपि नास्त्येव प्रेक्षितं यन्न लभ्यते

विचारिणा दीपवता स्वरूपं तमसो यथा॥ १॥

इस का अर्थ ये है कि अज्ञानबी नहीं ही है विचार वाला का देखा दीखता नहीं जैसे दीप बाले का देखा तम नहीं दीखता है १ यातै-

मनैँ तेरेकूँ वो विचार कहा है जिस सँ अविद्या का त्रैकालिक अभाव सिद्ध होय है और विचार सागर तथा वृत्ति प्रभाकर ये अनुभव ग्रन्थ नहीं हैं यातैँ हीँ इन सँ ये विचार नहीं है किन्तु ये तो अविद्या की सिध्दि के विचार सँ पूर्ण हैं यातैँ हम नैँ स्वानुभव सँ इस विचार का खण्डन किया है और वहाँ हीँ वशिष्ठ नैँ ऐसैँ कही है कि

अहंभावपिशाचोऽयमज्ञानशिशुना विना

अविद्यमान एवाऽन्तः को कल्पितस्तेन सुस्थितः॥१॥

या श्लोक सँ अज्ञान विना हीँ अविद्यमान अहं भाव की कल्पना कही है यातैँ कितने हीँ वेदान्ती अकारणक जगद्वन्नर मानैँ हैं परन्तु कारण विना कार्य संभवै नहीं ये सर्वानुभव सिध्द है यातैँ सर्व वृक्षकारणक है यातैँ हीँ वहाँ हीँ वशिष्ठ नैँ ऐसैँ कही है कि

ब्रह्म शान्तं घनं सर्वं काहङ्कारादयः स्थिताः

अहंभावस्य संशान्तिरित्येषा कथिता तवा॥१॥

इस का अर्थ ये है कि अहं कारादिक कहाँ हैं सर्व जगत् एक रस वृक्ष है ऐसैँ ये अहं भाव की शान्ति तेरेकूँ कही है १ इस सँ उत्तरार्द्ध का तात्पर्य ये है कि ये वृक्षभाव की सिद्धि तेरेकूँ कही है इन कथन का तात्पर्य ऐसा नहीं मानैँ तो पूर्वार्द्ध की शक्ति तैँ विरोध होय है उयो कहे कि सर्व वृक्ष हीँ है तो शुद्धात्मरूप तैँ विलक्षण कैसैँ प्रतीत होय है तो हम कहैँ हैं कि कार्यावस्था सँ कारणावस्था सँ कुछ विलक्षणता प्रतीत होय है ये सर्वानुभव सिद्ध है जैसैँ कटकावस्था सँ सुवर्ण सँ आकार की विलक्षणता प्रतीत होय है और जैसैँ कटकावस्था सँ कटक सुवर्णलाभा त्याग नहीं करै है यातैँ हीँ कटक सुवर्ण सँ अभिन्न हीँ भासै है तैँ सँ ही जगदवस्था सँ जगत् वृक्षताका त्याग नहीं करै है यातैँ हीँ जगत् सत् सँ अभिन्न भासै है यहाँ ज्यो इस विलक्षणताकूँ निश्चय कहे वो उपादान तैँ भिन्न करि कौँ इस का स्वरूप दिखावै सो विरञ्चका धी सामर्थ्य नहीं है उयो कहे कि जै सँ सत् सँ अभिन्न भासै है तैँ सँ चित् सँ अभिन्न तो भासै नहीं तो हम कहैँ हैं कि सत् सँ भिन्न चित् नहीं है यातैँ हीँ

जगत् अस्ति ॥

ये प्रतीति होय है तैसैं

जगत् भासते ॥

ये बी प्रतीति होय है अब ओर कुछ प्रष्टव्य होय सो कहे ज्यो कहे कि वेदान्तग्रन्थों में दृष्टिसृष्टिवाद लिखा है उस का सिद्धान्त कहा है सो कहे तो हम कहैं हैं कि अविद्यावादी तो दृष्टिसृष्टिशब्द का समास ऐसैं करैं हैं कि

दृष्टिसमकालीना सृष्टिः ॥

ओर दृष्टिशब्दार्थ वृत्ति कौ मानैं हैं यातैं संसार कूँ मिथ्या कहैं हैं ओर अनुभवी पुरुष दृष्टिसृष्टि शब्द का समास ऐसैं करैं हैं कि

दृष्टिरेव सृष्टिः ॥

ओर दृष्टिशब्दार्थ स्वरूप भूत ज्ञानकूँ कहैं हैं यातैं सृष्टि कौ सद्रूप कहैं हैं सो हमनैं कहा है ज्यो कहे कि अविद्यावाद के ग्रन्थ आप के उपदेश में सर्व अनुपयुक्त है अथवा कोई अंश उपयुक्त बी है तो हम कहैं हैं कि अध्यारोपकेविना अपवाद संभवै नहीं यातैं ऐसैंसमुक्तो कि अविद्यावाद में अविद्या सैं आदि लेकैं मुक्तिपर्यन्त आरोपित हैं ओर हमारा उपदेश अपवाद रूप है यातैं सर्व उपयुक्त है यद्यपि अविद्यावाद के ग्रन्थों में कहाँ अपवाद बी है परन्तु उस में युक्ति अनुभव प्रमाण विस्तार सैं कहे नहीं यातैं अपवाद अनुभवारूढ होवै नहीं यातैं हमारा उपदेश बी अविद्यावाद में उपयुक्त है ज्यो कहो कि ऐसैं दोनूँ में सन प्राधान्य होगा तो हम कहैं हैं कि अनुभवी पुरुष अविद्यावादकूँ मानैं नहीं यातैं अविद्यावाद अप्रधान है ॥

अब हम ये विचार करैं हैं कि कितने ही उपासकों का ये सिद्धान्त है कि आत्मज्ञान भयें तैं पुरुष उपासना का उत्तम अधिकारी है ओर परमात्मा तैं अभिन्न होवै नहीं ज्यो ज्ञान भयें तैं परमात्मा सैं अभिन्न हो जावै तो जैसैं अपना स्वरूप शुद्ध सच्चिदानन्द असङ्ग नित्यमुक्त प्रतीत होय है तैसैं व्यापक बी प्रतीत होणा चाहिये सो होवै नहीं इस का उत्तर हम ये कहैं हैं कि जब आत्मज्ञान हो जावै ओर अपना स्वरूप में व्यापकताकी प्रतीति

चाहिए तो उसको उचित है कि अरुण और स्थिरता व्यवहार करे और युक्ताहार विहार रहे और ब्रह्मचर्यका सेवन करे और प्रहर रात्रि शेष रहे तब पद्मासनमें स्थित होकर आसोच्छ्वास में अजपाको अनुसन्धान करे जब इसमें वृत्ति स्थिर होय तब नेत्रोंका निमीलन करिके भूमध्य में ऊपर की तरफ लगावे और वहाँ शनैः २ दृष्टिके ठहरने का अभ्यास बढ़ावे इस अभ्यास में शीघ्रता उन्मादहेतु है और शिरोव्यथा कारक है और ब्रह्मचर्यका त्याग कम्पजनक है आहारवैषम्य रोगजनक है यातें पूर्वोक्त नियमों का त्याग नहीं करे जब ये अभ्यास बढ़े है तब याकूँ प्रथम अन्धकार में विस्फुलिङ्ग प्रतीत होय हैं पीछें तमका प्रास कर्त्ता चन्द्रमण्डल प्रतीत होय है पुनः शनैः २ अभ्यास बढ़ाये केवल प्रकाश प्रतीत होय है वो प्रकाश नील हरित रक्त शुक्ल पीत ऐसे पञ्चबिध अनियत प्रतीत होय है अब यहाँ बिघ्नोंका संभव है यातें सावधान रहे भय मोद आश्चर्य इनके यश नहीं होवे भयानक के दर्शनमें नेत्रोंका उन्मीलन नहीं करे और भोग्य स्थान तथा विचित्र भोग सामग्री तथा भोग प्रार्थना करती रूप यौवन सम्पन्न स्त्री इनको देखकर आसक्त नहीं होवे इनको केवल विघ्न ही समझे ऐसे करते २ जब ये तो दीखे नहीं ओर उस प्रकाशमें स्वष्ट सगुण मूर्ति का दर्शन होय तब वृत्तिकें उस मूर्ति में स्थिर करे ऐसे करतेयह साधक पुरुष बीणा सारंगी इनका मधुर शब्द सुनें है ऐसे सुनते २ मेघगर्जन अथवा घण्टानाद सुनें तब वृत्ति का लय होय है उस समयमें ऐसासावधान रहेकि वो वृत्ति अपने स्वप्रकाश आत्मरूपमें लीन होवे और सुखमिर्जावेनहीं ऐसे करते २ भविष्यत् स्वेष्टानिष्टका ज्ञान होय है उसमेंवी आसक्त होवे नहीं तब इसकूँ आत्मस्वरूप पूर्ण प्रतीत होय है तब ये पुरुष कृतार्थ है और अपने में भिन्न परमात्माकूँ नहीं जाये है इस अभ्यास का करने वाला रात्रिदिन आनन्द मग्न रहै है और इस अभ्यासकूँ करने वाला अपणी सिद्धि अन्यकूँ नहीं कहै इसमें सिद्धि नष्ट होय है ॥ मैं पूर्व केवल उपासक ही रहा जब मैंने आत्मज्ञान सिद्ध किया तब मोकूँ पूर्णता प्रतीत नहीं भई तो मैंने ये अभ्यास ३ वर्ष पर्यन्त किया है इस अभ्यास के करने में एक महाविघ्न हुआ यातें मैं जानूँ हूँ कि व्यवहार इसका प्रतिबन्धक है इस अभ्यास के करने वाले पुरुष के स्वेष्टमूर्ति के दर्शन के अनन्तर शरीरयात्रा स्वयं सुखपूर्वक होय है यातें सन्तोष होकर उपरान्त बढ़े है याहीतें जीव-

मुक्ति का आनन्द पावे है जिस पुरुष के स्वरूप की पूर्णता में सन्देह होय वो पुरुष इस अभ्यासकों करे और जिसके हमारे पूर्वकृत उपदेशमें सन्देह निवृत्त हो जाय सो इस अभ्यासकों नहीं करे सन्दिग्ध जीवन दुःख का हेतु है ॥

ज्यो कहोकि परलोक है अथवा नहीं तो हम कहें हैं कि लोकशब्द ज्यो है सो लोकदर्शने धातु में निष्पन्न है यातैं लोक यही है ये सर्व पदार्थों तैं पर है यातैं परलोक है परलोक शब्द का अर्थ परज्ञान है परज्ञान शब्द का अर्थ पर कहिये उत्कृष्ट ऐसा ज्यो ज्ञान अर्थात् सर्व का प्रकाशक ज्यो ज्ञान सो ये है तो परलोक ये अत्मा ही है अब तुम्हारे और कुछ प्रष्टव्य होय सो कहे ।

ज्यो कहो कि आपनैं ज्ञान के साधन पूर्व तीन कहे तिन में स्थिर तीक्ष्ण बुद्धि और उत्कट जिज्ञासा येती हो सकैं हैं परन्तु तत्त्वसाक्षात्कार वाले गुण का लाभ दुर्लभ है यातैं मुक्ति का मार्ग कोई अन्य धी है अथवा नहीं तो हम कहें हैं

दोहा ।

ज्ञान धरण हरि पद शरण, मरण शम्भु पुर मांहि ।
 अयन तीन हैं मुक्ति के चोथो मारग नांहि ॥ १ ॥
 हरि पद रति काशी मरण, लहै दोयतैं ज्ञान ।
 ज्ञान मुक्ति को रूप है ये निश्चय करि जान ॥ २ ॥
 ज्ञानसिद्ध उपदेश शुभ शिष्य विमल मति पाय ।
 कहन लग्यो कर जोरि कैं, परमानन्द समाय ॥ ३ ॥
 वृत्ति प्रभाकर हू पढ्यो, विचार सागर पेखि ।
 भयो न तउ कृतकृत्य में, निज आतम को लेखि ॥ ४ ॥
 ताको प्रभु उद्धार करि, दीन्हों आतम ज्ञान ।
 अब मोकूँ मैं अरु, जगत होत द्रह्म ही भान ॥ ५ ॥

चौपाई ।

धर्म नगर को मैं हूँ भूषा । जाकी धरणी परम अनूषा ॥
 जहाँ धर्मको नित उपदेशा । षट ईतिनको जहाँ न लेशा ॥६॥
 प्रजा सकल सुख मैं सरसाई । अपणें अपणें धर्म लगाई ॥
 नाग वाजि रथ बल अनगिनती । बहुत भूपनित करते विनती ॥
 जीते देव असुर नर नागा । जुधमें कोउ न सम्मुख लागा ॥
 तीन लोक के धनकूँ लाई । कोषराज को दियो भराई ॥८॥
 देवनारि मो चँवर दुरावै । नित गन्धर्व मोय गुन गावै ॥
 यज्ञ किये मैंनेँ बहु भांती । भोजन दिये करा दुज पांती ॥९॥
 देइ दक्षिणा दुजगन पोष्यो । तऊन मो मन अति सन्तोष्यो ॥
 आप कृपा करि किय उपदेशा । तौलें भेटयो सकल कलेशा १०
 गहि उपदेश ज्ञानकूँ पायो । भेट राज ये चरण चढायो ॥
 ज्ञान सिद्ध या विध सुनिवानी । शिष्यभक्ति नीकी करिजानी ११

दोहा ॥

गुरु बोले शिष्यकूँ वचन भेट लई मैं मानि ।
 नीकी विधि करि राजकूँ याकूँ सेरो जानि ॥१२॥

चौपाई ॥

ज्यो कलु होइ हानि या माहीं । तनकहु सोच चित्तगहि नाहीं
 लाभ होय तो हर्ष न कीजे । कोष हमारे ताहि धरीजे ॥१३॥
 कर्त्ता कर्म क्रिया जे होई । ब्रह्मरूप करि सबकूँ जोई ॥
 ज्यो देखिँ अरु देखन हारो । ब्रह्मरूप ये श्रुति निरधारो ॥१४॥

दोहा ॥

याविधि सुनि गुरु को वचन शिष्य विमलमति नाम ॥
 गुरु के पदजुग भेटिकेँ गयो आप कै धाम ॥१५॥

चौपाई ॥

है जयनगर जगत विख्याता । जहाँ नृपति माधव सुखदाता ॥
 वसै तहाँ दध्यच ऋषिवंसा । सकल विप्रकुलको अवतंसा ॥१६॥
 नन्दराम तामें उपजायो । हरिभक्तनखें ज्यो सरसायो ॥
 गोत्र ताहि काश्यप यह जानौं डेरोल्या अवटङ्क पिछानौं ॥१७॥
 मालीराम भयो सुत ताकै । भई सुन्दरी वनिता वाकै ॥
 दोनूँ कृष्ण भक्तिरस पाये । तिनतैं दोय पुत्र उपजाये ॥१८॥
 गङ्गाविष्णु पूर्व सुत जानहु । दूजो गोपीनाथ पिछानहु ॥
 गङ्गाविष्णु भक्तिपरवीना । दूजो ज्ञान भक्तिरस लीना ॥१९॥

दोहा ॥

गुरुतैं आतम बोध लहि रहत सदा आनन्द ।
 कृष्ण चरण जुग कञ्जको पिवत रहत मकरन्द ॥२०॥
 ताँपै गुरु करिकैं कृपा दियो स्वानुभव ग्रन्थ ॥
 जहाँ अविद्याको न मल शुद्ध मोक्षको पन्था ॥२१॥
 गहि ताकूँ तातैं रच्यो यहै स्वानुभवसार ॥
 मनन करत याको पुरुष सहज लहत निसतार ॥२२॥
 पाँच कोश त्रिपुटी सकल तीन अवस्था ज्योइ ॥
 तिन्हें प्रकाशत कृष्ण है मेरो आतम सोइ ॥२३॥
 दीसत जातैं सकल यह यह जाकूँ न लखात ॥
 यहै कृष्ण निजरूप है आपहितैं दरसात ॥२४॥
 उगणीसैं चालीस अरु दोय (१६४२) वर्ष यह जानि ॥
 पुरुषोत्तम के मासमें ज्येष्ठ कृष्ण पहिचानि ॥२५॥

तैरसि (१३) अरु गुरुवारमें नीको ग्रन्थ वणाय ॥

कृष्ण चरण जुग कज्जमें दीन्हों याहि चढाय॥२६॥

इति श्रीजयपुरनिवासिदधीचिंशोद्धयदेरोत्यावटङ्क पण्डित गोपीनाथ

विरचिते स्वानुभवसारे वेदान्त मुख्य सिद्धान्ते श्री

ज्ञान सिद्ध गुरुपदेशे ज्ञानस्वरूप विवेचने तृतीयो

भागः॥३॥ समाप्तोयं ग्रन्थः सम्बत १९४२

का द्वितीय अष्ट कृष्ण १३ गुरुवार

॥ शुभं भवतु ॥

स्वानुभवसारका निष्कर्ष ॥



द्वैत दृष्टि की निवृत्ति वेदान्त शास्त्र का मुख्य रहस्य है सो सर्वत्र चिद्दृष्टिभयें विना हो सके नहीं यातैं विद्वानों नैं नाम। विध प्रक्रिया-यों की करपना किई है परन्तु जगत् की रचना ऐसी विलक्षण है कि इस के यरण नैं बडेर विद्वान् मोह कों प्राप्त होय हैं और जे अनुभवी पुरुष हैं वे सर्वत्र चिद्दृष्टि सिद्ध करिकें आनन्द मग्न रहैं हैं और तूष्णीम्भाव राखैं हैं इस में कारण यह है कि अज्ञ और तज्ज्ञ इन की दृष्टि समान नहीं होय है अज्ञ की दृष्टि सैं जो जगत् भासै है सो निथ्या है और तज्ज्ञ की दृष्टि सैं जो जगत् भासै है सो वागोचर अद्वितीय ब्रह्म रूप है देखी योग-वाशिष्ठ के निर्वाण प्रकरण में उत्तरार्द्ध में १८० को रामविश्रान्ति नाम सर्ग है उस में वशिष्ठ नैं रामचन्द्र सैं कही है कि

यादृक् स्यादज्ञविषयं जगत्तस्य न सत्यता ।

यादृक् च तज्ज्ञविषयं तदनाख्यं यदद्वयम् ॥

इस का अर्थ यह है कि जैसा जगत् अज्ञानीका विषय है सो सत्य नहीं है और जैसा जगत् ज्ञानीका विषय है सो वाणी का अविषय अद्वय ब्रह्म है जो कही कि सर्व वेदान्त ग्रन्थन में जगत् कों आन्ति रूप कहा है और वशिष्ठ नैं जगत् कों सद्ब्रह्म रूप कहा है तो इस में अनुभव कही तो हम कहैं हैं वहाँ ही वशिष्ठ नैं ऐसैं कही है कि

अंकारणत्वात्सर्वत्र शान्तत्वाद्भ्रान्तिरस्ति नो ।

अनभ्यासवशादेव न विश्राम्यति केवलम् ॥

इस का अर्थ यह है कि कारण के अभाव से और सर्वत्र शान्तपक्षां से भ्रान्ति नहीं है अभ्यास वश से ही केवल विश्राम को पावे नहीं और वहाँ ही ऐसे कही है कि

कारणाभावतो राम नास्त्येव खलु विभ्रमः ।

सर्वं त्वमहमित्यादि शान्तमेकमनामयम् ॥

इस का अर्थ यह है कि अनकारण के अभाव से भ्रम है ही नहीं त्वम् अहम् इत्यादिक सर्व जो है सो शान्त निर्दोष एक ब्रह्म है जो कहे कि ऐसे कहे तो अभ्यास भ्रान्ति कहाँ से उपस्थित भई तो हम कहाँ कहें वशिष्ठ ने ही कही है कि

अभ्यासभ्रान्तिरखिलं महाचिद्धनमजतम् ॥

इसका तात्पर्य यह है कि जिस को तू अभ्यास भ्रान्ति कहे है सो अखण्ड चैतन्य घन है जो कही कि अहंत्वं इन को बोध रूप मानो-ने तो बोध से भेद मानना होगा सो निर्मल अत्मा से सम्भव नहीं तो हम कहें हैं कि इस का उत्तर वशिष्ठ ने यह कहा है कि

यत्तद्वोधस्य बोधत्वं तदेवाऽहं त्वमुच्यते ।

द्वित्वमत्राऽनिलस्थन्ददृशोरिव निगद्यते ॥

इस का अर्थ यह है कि जो बोध को बोधत्व है सो ही अहंत्वं है यहाँ जो द्वित्व है सो अनिल और स्पन्द इन की दृष्टियों की तरह है जो कहे कि चित्त के होने से जगत् भाँसे है और चित्त के नहीं होने से जगत् भाँसे नहीं यातें जगत् चित्तरूप है तो हम कहें हैं कि

चित्तश्चेत्योन्मुखत्वं यत्तच्चित्तमिति कथ्यते ।

विचार एष एवातो वासना तेन शाम्यति ॥

ऐसे वशिष्ठ ने ही कही है यातें चित्त्वफुरण ही चित्त है यह ही विचार है इससे ही वासना की शान्ति होय है जो कहोकि अनिल और स्पन्द यह भिन्न हैं एक नहीं हैं तैसे ही बोध और बोध्य जगत् यह भी भिन्न हैं एक नहीं हैं तो हम कहें हैं कि अनिल और स्पन्द तथा ज्ञान और ज्ञेय इनमें भेद होता तो वशिष्ठ ऐसे नहीं कहते कि

न ज्ञानज्ञेययोर्भेदः पवनंस्पन्दयोरिव ॥

यातैं ज्ञान और ज्ञेय एक हैं जो कहे कि चित्तको चितस्फुरण रूप विचारें वासना की शान्ति कैसें होय तो इन कहैं हैं कि जो चित्त चिद्रूप हुआ तो सर्व चित्तमय है यातैं सर्व विश्व चिद्रूप हुआ जो सर्व चिद्रूप हुआ तो जगद्रूप विषयके अभावसें वासनाका उदय कैसें होसके जो कहोकि चिदावना का तो उदय होगा तो हम कहैं हैं कि चिदावना जो है सो की धनमुक्ति और विदेह मुक्ति दोनोंकी साधक है यातैं इसके होने तैं हानि नहीं है

परंतु यहाँ यह और समुक्तो कि यौक्तिक मतमें तो जगत्को वाध-द्रष्टिसें ब्रह्म रूप कहा है और वाधद्रष्टिके बिना जगत्को ब्रह्मरूप माना है उसको प्रतीक उपासना कही है इसमें कारण यह है कि यौक्तिक मतमें जगत्को जह और अविद्या कल्पित माना है यातैं जगत् ब्रह्मरूप हो सके नहीं और जगत्को ब्रह्मरूप बहुत श्रुतियोंमें कहा है यातैं वहाँ ऐसे व्याख्यान किया है कि जैसें शालग्रामका चतुर्भुज विष्णुरूप करिकें वर्णन है तैसें जगत्का ब्रह्म रूप करिकें वर्णन है और वस्तुगत्या वाधद्रष्टिसें जगत् ब्रह्मरूप है सो यह व्याख्यान अनुभवी पुरुषों के संमत नहीं है काहेतैं कि वे केवल श्रुति के अनुकूल अनुभव करें हैं और अविद्याका उन के त्रैकालिक अभाव है यातैं वे जगत् को चितस्फुरण मानें हैं यातैं ही यौक्तिक मताभिमानों पुरुषोंसें बिवाद का त्याग करिकें जीधनमुक्तिका आनन्द भोगें हैं और अपणों मद्दश अनुभवी मिल जाय है तो एकान्तमें जिस अनुभव हैं अविद्याका त्रैकालिक अभाव है उस अनुभव को आनन्दपूर्वक प्रकट करें हैं अथवा योग्य जिज्ञासु पुरुष उपस्थित होय तो उपदेशसें उसको कृतार्थ करें हैं ।

और यौक्तिक मत उपासकों के भी संमत नहीं है काहेतैं कि जे दूठ उपासकहैं उनके शालग्राममें अथवा मूर्तिमें पापाण बुद्धि होवै नहीं, किन्तु उपास्य बुद्धि ही होय है यातैं हीं सगुण ब्रह्म के उपासकों को तत्तन्मूर्ति उपास्य रूप से प्रतीत भई है और पूर्ण उपासकोंको स्वव्यतिरिक्त चराचर में सच्चिदानन्द बुद्धि होय है और जगद्बुद्धि होवै नहीं जो कहे कि ऐसे कहेगे तो ज्ञानी और उपासक में भेद कहा है तो हम कहैं हैं कि भेददर्शन हीं भेद हेतु है तात्पर्य यह है कि इन उपासकोंके उपास्य और उपासक इन

में भेदबुद्धि रहै और जे अभेदमें उपासना करें हैं वे केवल यौक्तिक मतके अनुकूल जगत्‌को माया कल्पित और जड़ मानें हैं और वेदवाक्योंके विश्वासमें सर्वकी ब्रह्मरूपतामें उपासना करें हैं तो इस लेखका यह तात्पर्य हुआ कि यौक्तिक मत उपासकों के समत नहीं है ।

और अनुभवी पुरुषों का कथन सर्वउपासकों के अविरोध है काहेतैं कि वे जिसको उपास्य मानें हैं अनुभवी पुरुष भी उसको चिद्रूप ही कहें हैं और वे भी उपास्यको विद्वानरूप ही मानें हैं जो कहो कि इस सपर्यमें जे पुरुष उपासक हैं उनको तो तत्तन्मूर्ति उपास्य रूपमें प्रतीत होवैनहीं इसमें हेतु कहा है तो हम कहें हैं कि इस समय में तो बहुधा उपासक नहीं हैं किंतु उपासकाभास हैं यातैं हीं केवल तिलक भालाके ही आग्रह में लीन रहें हैं और भक्तिलीन होवैनहीं और जे उपासनामें दृढ़ हैं उनको तत्तन्मूर्ति उपास्य रूप ही प्रतीत होय है परंतु वे स्वकीय सिद्धिों प्रकट करें नहीं और बाह्य चिन्हों के धारणमें आग्रह करें नहीं और सर्व उपास्य भाव में नम्र रहें हैं ऐसे यौक्तिक मत अनुभवी पुरुषों के समत नहीं है तथापि इसके अभ्यास करने वालेके जैसे अनुभवी का उपदेश शीघ्र हृदयाकूट होय है तैसे अन्यके हृदयाकूट होवैनहीं यह इस मत में परम गुण है यातैं हीं अनुभवी पुरुष इसकी प्रयुक्ति के प्रतिबन्धक नहीं हैं ।

और अनुभवी पुरुषोंमें यह विलक्षणता और है कि जोरूपाकर्त्ता तो यत्किञ्चित् ग्रन्थके उपदेशमें हीं ब्रह्मविद्या कारायेद्वै हैं कारण यह है कि वे वाक्सामान्यकों उपनिषद् रूप देखें हैं इसही कारणसे इस ग्रन्थके प्रथम भाग में न्याय मत विवेचन में हीं शिष्योंको ब्रह्मविद्याकी प्राप्ति धर्मेन कि है और इस ग्रन्थ के द्वितीय भागमें तथा तृतीय भागमें यौक्तिक मतानुयायी पुरुषोंके अनुभव में और अनुभवी पुरुषोंके अनुभवमें जो विलक्षण है सेत दिखाया है और यौक्तिक मतवादका खण्डन ऐसी विलक्षण प्रक्रियासे किया है कि जिससे मताभिमाननिवृत्ति पूर्वक निःसंशय आत्मसाक्षात्कार हो कर पुरुष कतार्थ होजावे और इन भागों में अविद्याके अवलम्ब विना आत्मानुभव कहा है इसमें हेतु यह है कि तत्त्वसाक्षात्कारके अनन्तर वेदान्तके मतको अर्थात् यौक्तिक मतको लेकर शिष्यका प्रश्न है अब विचार दृष्टिमें देखो तत्त्व साक्षात्कारके अनन्तर अविद्याका तैकालिक अभाव भासे है यह

उन हीं ग्रन्थों में लेख है तो अविद्याके अवलम्बन से तत्त्वसाक्षात्कार वाले पुरुष को उपदेश कैसे हो सके यातैं अविद्याखण्डनपूर्वक उपदेश है ।

और आधरणभङ्ग वृत्ति ज्ञानका फल है जो आधरण हीं नहीं तो वृत्ति ज्ञानका मानना निष्फल है यातैं वृत्ति ज्ञान खण्डन पूर्वक स्वरूप सूतज्ञान कहा है ।

जो कहोकि चित्स्वरूप प्रकाशक है और जगत् प्रकाश्य है तो इन में अभेद कैसे मान्ना जाय तो हम कहें हैं कि सूर्य और जगत् के पदार्थ इनमें प्रकाशकत्व और प्रकाश्यत्व इनके हेतु भी जड़ मानों हो तैसे हीं चित्स्वरूप और जगत् इनको भी ब्रह्मरूप मानों जो कहोकि प्रकाशकताकी प्रतीति के बिना विश्वको चिद्रूप मानसकें नहीं तो हम कहें हैं कि विश्व स्वरूप स्फुरण बिना आत्मा में प्रकाशकताकी प्रतीति होवे नहीं यातैं विश्वको आत्मा की प्रकाशकताका प्रकाशक मानि करिकें संतोष करो तात्पर्य यह है कि जैसे आत्मा विश्वका प्रकाशक है तैसे विश्व आत्मा का प्रकाशक है यातैं विश्व ब्रह्मरूप है और यातैं हीं आत्मा स्वप्रकाश है स्व कहिये स्वरूपसे अभिन्न जो विश्व तद्रूप से प्रकाश है सो स्वप्रकाश यह स्वप्रकाश शब्दका अर्थ है तो यह सिद्ध होगया कि विश्व चित्प्रकाश रूप है जो कहो कि जगत् आत्मामें जो प्रकाशकता है तिसका प्रकाशक है आत्माका प्रकाशक नहीं है तो हम कहें हैं कि आत्मा में जो प्रकाशकता है सो आत्म रूप ही है जो कहो कि प्रकाशकता तो धर्मरूप है यातैं जड़ है और आत्मा चित् है तो प्रकाशकता आत्मरूप कैसे हो सके तो हम कहें हैं कि अविद्योपादानक पदार्थ जड़ होय है जो अविद्या है ही नहीं तो प्रकाशकता जड़ कैसे हो सके यातैं चिद्रूप ही है ।

जो कहो कि जगत् बाह्य है और ब्रह्म चित् आन्तर है यातैं जगत् ब्रह्म होसके नहीं तो हम कहें हैं कि बाह्य आन्तर भाव होय तो आत्मा परिरिक्त सिद्ध होवे सो तो यौक्तिकमतावलम्बियोंके भी संमत नहीं है यातैं हीं वशिष्ठने कही है कि

बाह्यश्चाभ्यन्तरश्चाऽर्थो न संभवति कश्चन ॥

जो कहो कि ऐसे कथनसे तो यह सिद्ध होय है कि द्रष्टाही दृश्यताकी प्राप्त होय है तो हम कहें हैं कि

द्रष्टा न याति दृश्यत्वं दृश्यस्याऽसंभवादतः ।

द्रष्टैव केवलो भाति सर्वात्मैक्यनाकृतिः ॥

ऐसे वशिष्ठने कही है यातें यह ही जानों कि द्रष्टा दृश्यताको प्राप्त नहीं भया है किन्तु द्रष्टाही सर्वात्मरूप प्रकाशमान है जो कहे कि जगत् चित्कारणक है यातें चिद्रूप है ऐसे मानें तो आपकी संसृति दृश्य-या नहीं तो हम कहें हैं कि

कार्यकारणताभावाद्भावाभावौ स्त एव नो ।

इदं च चेत्यते यद्यत्स्वात्मा चेतति चेतितम् ॥

ऐसे वशिष्ठने कही है यातें कार्यकारण भाव मानने में हमारी संसृति नहीं है यद्यपि इस ग्रन्थ में सर्व को ब्रह्मरूप सिद्ध करने के अर्थ जगत् को ब्रह्मकारणक कहा है तथापि उपदेशका तात्पर्य कार्यकारणभाव मानने में नहीं है किन्तु यौक्तिकनताबलविशिष्टको उसको प्रक्रियासे अनुभाया है यातें उपदेशमें न्यूनता नहीं है ॥

जो कहोकि मेरे जो आत्मासे ओर जगत् में चिद्रूपि ओर जगद्द्रष्टाही है केवल चिद्रूपि कैसे होय तो हम कहें हैं यावत् काल पर्यन्त बिज्जड दृष्टिका अभ्यास यौक्तिकनतानुयायि पुरुषों की संगतिसे किया है तावत्काल पर्यन्त अनुभवी पुरुषों की संगति से चिद्रूपि का अभ्यास करोगे तब केवल चिद्रूपि होगी जो कहे कि जगद्द्रष्टा की निवृत्ति के होगी तो हम कहें हैं कि इस ग्रन्थ के अभ्यास से भविष्यका वैकालिक अभाव सिद्ध होकर अनुभवाकूट होगा ओर जगत् का उपादानकारण केवल ब्रह्मसिद्ध होने से जगत् केवल ब्रह्मरूप सिद्ध होगा तब जगद्द्रष्टा की निवृत्ति होगी ॥

अब यह ओर समझो कि अनुभवी पुरुषों के सर्व में आत्मभाव होय है यह सिद्ध करने के अर्थ इस ग्रन्थ में सर्व के ज्ञान स्वतःसिद्ध कहा है ओर उसके स्वतःसिद्ध होने में युक्ति अनुभव दिखाया है ।

अब हम यह ओर कहें हैं कि यौक्तिक मतमें जैसे साक्षात्कार करने का प्रकार है वैसे आत्मसाक्षात्कार करिके इस ग्रन्थ के अभ्याससे सर्वत्र चिद्रूपि होय करिके दुर्लभ पुरुषों की ओर भी प्रविष्ट होय करिके कृतार्थ होय इन्होंने पुरुषों में

वासुदेवः सर्वमिति स महात्मा सुदुर्लभः ॥

इस वाक्य से श्री रुष्ण ने दुर्लभ कहे हैं और हमने इस मतका खण्डन किया है सो अनुभवांश में नहीं है किंतु प्रक्रियांश में है पूर्व पक्ष के बिना सिद्धान्त होसकै नहीं यातैं इसके मतांश की प्रक्रिया पूर्वपक्षमें कही है विरोधसे नहीं कही है यातैं हीं रामसौभाग्यशतक में वादांश का त्याग करिकै यौक्तिक मतके सारांश वर्णन से आत्मसाक्षात्कारका वर्णन हमने हीं किया है ॥

इस ग्रन्थ के दोय टीका हैं एक तो संक्षिप्त संस्कृत टीका है और द्वितीय भाषा टीका है इस ग्रन्थके आदि में यह २० प्रश्न हैं कि

कोधर्मः १ किं फलं तस्य २ हेयं किं ३ ध्येयमस्ति किम् ४ कर्तव्यं किं सदा नृणां ५ जेयं ६ ज्ञेयं च किं भवेत् ७ का हानिः ८ कः परो लाभः ९ किं ज्ञानं १० तस्य-साधनम् किं ११ ज्ञानं कारयेत्कश्च १२ कस्मिन् दृष्टे कृतार्थं ता १३ को दुर्जयः १४ सुखं केषां १५ दुःखं किं १६ मुक्तिरस्ति का १७ कः शिष्यः १८ को गुरुः प्रोक्तः १९ सर्वे कुत्रा ऽविवादिनः २०

इन में एक एक प्रश्न के उत्तर में पाँच पाँच शार्दूल विक्रीडित छन्द के श्लोक हैं ऐसे यौक्तिक मत की प्रक्रिया से आत्मसाक्षात्कार का वर्णन है यह ग्रन्थ टिकट भेजने से मुकाम जयपुर ठाकुर सौभाग्यसिंहजीकी हवेलीमें ठा-हरीसिंहजी के पास मिलेगा सो इस के अभ्यास से आत्मानुभव सिद्ध करि कै पीछे इस स्वानुभवसारके अभ्याससे सर्वत्र चिद्दृष्टि करिकै कृतार्थ होवें ऐसे दोनों ग्रन्थ जीवनमुक्ति के साधक हैं यातैं उत्तम पुरुषों को उचित है कि ऐसे जीवनमुक्ति सिद्ध करें और कल्पित पदार्थों के मनन से हीं व्यर्थ कालक्षेप न करें ॥

अब यह ओर समझो कि अनुभवी पुरुष तो सर्व को आत्म रूप जानि कै सर्व के हित में हीं प्रवृत्त होय है काहेतैं कि आत्मा के अहित में कोई भी प्रवृत्त होवै नहीं और यौक्तिकमतानुयायि पुरुष बहुधा सद्ब्रह्मानुभव हो अथवा न हो सर्व को निर्या मानि कै अविहित

आचरण में निःशङ्क प्रवृत्त होय हैं यातें लोकनिन्दा के भाजन होय हैं देखो श्रीकृष्ण नैं आसुरी संपत्ति वाले पुरुषों का वर्णन किया है तहाँ ऐसैं कही है कि

असत्यमप्रतिष्ठं ते जगदाहुरनीश्वरम् ॥

इसका अर्थ यह है कि वे जगत्कों असत्य और अप्रतिष्ठ अर्थात् विनाशी कहैं हैं तो इस सैं यह सिद्ध होय है कि जगत्कों सत्य और अविनाशी मानैं हैं वे दैवी संपत्ति वाले पुरुष हैं और इन संपत्तियों के फल विषय नैं आज्ञा किहू है कि

दैवी संपद्विमोक्षाय निबन्धायासुरी मता ॥

तो विवेकी पुरुष विचार दृष्टिसैं देखैं कि इन सैं प्रशंसनीय कोन है और सर्वत्र चिद्रूढि करने वाले की निन्दा कहीं भी नहीं है यातें सर्वत्र चिद्रूढि का होना ही कल्याण हेतु है से। इस ग्रन्थ के मनन सैं सहज है।

अब यह और समुक्तो कि जिस की वासना दृढ होय है पुरुष उस स्वरूप कों ही प्राप्त होय है यह सर्व संमत है जैसे जडभरत सृगवासना सैं हरिण भये यह पुराणप्रसिद्ध है तैसैं ही इस ग्रन्थ के मनन सैं चिदासना के उदय सैं चिद्रूपता की प्राप्ति इस ग्रन्थ के मननका फल है और जे निश्चा मनन सैं निश्चा वासनाका परिपाक करैं हैं उनके निश्चा की प्राप्ति ही फल है जो कहो कि यौक्तिक सतानुयायि पुरुष तो निश्चात्व की वासनाकों वैराग्य की कारण कहैं हैं यातें वैराग्य इसका फल है तो हम कहैं हैं कि वे तो वैराग्य कों इसका फल कहैं हैं और हमको गुप्त रागवृद्धि इसका फल प्रतीत होय है काहेतैं कि बड़े २ विद्वान् जिनसैं वेदान्त शास्त्र के सन्देहों कों निवृत्त करते रहे ऐसे साधु और जिनके संस्कृत भाषासैं इतर भाषा बोलनैं का परित्याग और जे एकाकी एकस्थान सैं रहैं और जिनको सकल पुरुष बीतराग जानैं उनके शरीर पात के अनन्तर उनके पास गुप्त द्रव्यका संचय ६०००० सिद्ध हुआ यह प्रसिद्ध है हम व्यवहार विरुद्ध जानिकैं उनका नाम ग्रहण नहीं करैं हैं ।

और जिनके सर्वत्रचिद्रूढि है उनसैं यह दोष संभव सहीं काहेतैं कि जो उनके व्यवहारार्थ संचय भी होय तो उनका सर्व व्यवहार चिद्रूप सैं ही होय है उनके विषयसैं प्राचीन आचार्यों नैं कही है कि

सर्वोऽपि व्यवहारोऽयं ब्रह्मणा क्रियते बुधैः ॥

इसका अर्थ यह है कि अनुभवी पुरुष सर्व व्यवहार ब्रह्मसँ हैं करें हैं जैसे भावनगरमें गंगा ओका ओर जूनागढमें गोकुलजी भाला यह सर्वत्र ब्रह्म दृष्टिसँ हैं सकल राजकार्य करते जीवन्मुक्त रहे ओर जे व्यवहारकों मिथ्या देखे हैं उनके व्यवहार संभवही नहीं काहेतैं कि जे मृगतृष्णा के जलकों मिथ्या जानें है सो पानकरणें में प्रयुक्त होवै नहीं तो इसकथनका तात्पर्य यह है कि जे जगत्‌कों मिथ्या समें हैं उनके आत्मसाक्षात्कार के अनन्तर व्यवहार संभव नहीं यद्यपि इनमें आत्मसाक्षात्कार के अनन्तर अभिद्याकी निवृत्ति तो मानी ओर जगत्‌ की अनिवृत्ति देखिके प्रारब्ध तथा अविद्या वासना इत्यादि कारणों की कल्पना जगत्‌ की अनिवृत्तिमें किई तथापि यहाँ इन कारणों का असंभव देखिके (जे जगत्‌ अविद्या कार्य होता तो अविद्या की निवृत्तिमें इसकी निवृत्ति होती ओर जे अविद्या जगत्‌ की तरह व्यवहारिक होती तो जैसे आत्मसाक्षात्कार के अनन्तर जगत्‌ की निवृत्ति नहीं भई तैसे उसकी भी निवृत्ति नहीं होती अर्थात्‌ जैसे घट सृष्टिका का कार्य है तो सृष्टिका की निवृत्ति भये घट की निवृत्ति होय है तैसे जगत्‌ जे अविद्या का कार्य होता तो अविद्या की निवृत्ति सँ निवृत्त होता ओर जैसे व्यावहारिक घटकी निवृत्ति नहीं होय है तो उसकी उपादान सृष्टिका भी बनी ही रहै है तैसे जे आत्मसाक्षात्कार के भये व्यावहारिक जगत्‌ बना रहा तो जगत्‌ की उपादान अविद्या निवृत्त हो सके नहीं ओर अनुभव करें हैं तो अविद्या प्रतीत होवै नहीं किन्तु आत्मामें अभिद्या का त्रैकालिक अभाव भासै है तो जगत्‌ अविद्याकार्य कैसे हो सके) इनके ऐसी शङ्का होय है सो इनके मत की प्रक्रियासँ इसका समाधान होसके नहीं यातैं यह शरीरपात पर्यन्त सन्दिग्ध ही रहैहै ।

ओर जिनके सर्वत्रचिद् दृष्टि है उनके इस शङ्का के उत्थानका अवकाश ही नहीं है यातैं शरीरस्थिति पर्यन्त असन्दिग्ध हो कर आत्मानन्दानुभव करें हैं ओर सदा सुखमग्न रहैहै यातैं सकल अधिकारी पुरुषोंकों अखण्ड आनन्द होने के अर्थ हमने इस ग्रन्थकों बनाया है सो सकल अधिकारी पुरुष इसका ग्रहण करिके इसके मननसँ सर्वत्रचिद् दृष्टि करिके कृतार्थ होवैं ओर ग्रन्थकर्ताके परिश्रमकों सफल करें यह प्रार्थना है ।

अब यह हम ओर कहैहै कि इसग्रन्थमें देखिके यौक्तिकमतानुयायि

पुरुषों से सभामें पूव पक्ष नहीं करना चाहिये काहेतैं कि इसमें अनुभवी पुरुषों के मनन किये प्रश्न हैं यातैं असमाधेय हैं सो उत्तरकी अस्फूर्ति से वह संकुचित होंगे इन परमार्थ हेतु ग्रन्थसे परमार्थ ही सिद्ध करना और योग्य जिज्ञासुकों इसका अभ्यास कराना और जो स्वकीय निश्चय यह ही होवै कि जगत् प्रत्यक्ष जड है इसमें चिद् दृष्टिका होना उपासना ही है तो यौक्तिक मतानुयायि पुरुषोंको उचित है कि अपनेको जो साक्षात्कार भया है तो आत्मा एक अन्तःकरण के धर्मोंका ही प्रकाशक प्रतीत भया है यातैं परिलिखित तर्कित भया है तो इस में पूर्णता का निश्चय जो है सो ज्ञान कैसे मान्या जाय यह भी उपासना ही है ऐसे कोई प्रश्न करे तो इसका समाधान कहा है ऐसा विचार करना चाहिये परन्तु यह समाधान ऐसा होवै कि जिस को सुनिकें प्रश्न कर्ता के सन्तोष हो जावै ॥

जो कहो कि इस के समाधान तो वेदान्त ग्रन्थों में लिखे हैं तो हम कहें हैं कि वे समाधान तो अनुभवी पुरुषों की दृष्टि से आयुक्त हैं यातैं उन में जो दोष हैं वे इस ग्रन्थ में प्रदर्शित किये हैं सो वे अनिवार्य हैं जो कहो कि आत्मा में पूर्णता श्रुतिप्रमाण सिद्ध है तो हम कहें हैं कि सर्वात्मभाव भी श्रुतिप्रमाण सिद्ध है तो इन में एकको मानना और एक को न मानना यह कैसे उचित है जो कहो कि ज्ञानोत्तर काल में हम जगत् को बाधदृष्टि से ब्रह्मरूप ही मानें हैं तो हम कहें हैं कि उपनिषदों में कहाँ ऐसा लेख दिखावी कि

अयमात्मा ब्रह्म ॥

इस महा वाक्य से आत्मा में जो पूर्णत्व प्रतिपादन है सो तो स्वरूप दृष्टि से है और

सर्वं खल्विदं ब्रह्म ॥

यहाँ जो सर्व में पूर्णता प्रतिपादन है सो बाध दृष्टि से है सो ऐसा लेख उपनिषदों में कहीं भी नहीं है ॥

अब हम यह और कहें हैं कि उपनिषद् अथवा ब्रह्मसूत्र अथवा गीता इनके रहस्य अर्थ के बोधकी इच्छा होय तो केवल मूल ग्रन्थ का ही दृढ अभ्यास करो और कहीं पदके अर्थ में अथवा वाक्य के अन्वय में सन्देह होय तो शङ्कर कृत भाष्य से उसको निवृत्त करो और मूल के वाक्यों

की अभेद सँ व्यवस्था नहीं होवे तो अनुभवी पुरुषों का अव्ययण करिकें उनसँ व्यवस्था कौं ग्रहण करो और भाष्यकार व्याख्यान करै हैं उससँ भी यह विचार करो कि यह लेख व्यवहार दृष्टि सँ है अथवा परमार्थ दृष्टि सँ है जो परमार्थ दृष्टिसँ होबै तो विचार करना और व्यवहारदृष्टिसँ होवे तो विचार नहीं करना चाहैतँ कि व्यवहार तो अनुभवी पुरुषों का भी अनियत होय है ऐसँ हमने इस ग्रन्थका तात्पर्य संक्षेप सँ वर्णन किया है विशेष लेख सँ पुनरुक्ति होयहै यातँ हम उपरत होय हैं परन्तु अनुभवी पुरुषों सँ यह प्रार्थना है कि आप इस ग्रन्थका साद्यन्त अवलोकन करै और आपका तत्तत्स्थल सँ जो विशेष विचार होय तो उसको लिखकर ग्रन्थकर्त्ताके पास भेज देवें यह लेख द्वितीय आवृत्ति सँ आपके नामसँ टिप्पणी की तरहँ इस ग्रन्थ के सहित मुद्रित कराया जावेगा जैसँ ग्रन्थकर्त्ता नै हौं अपना विशेष विचार अनुव्यवसायकी स्वप्रकाशता के विषय सँ मुद्रित कराया है ॥

अब हम आत्मविद्या होने का अनुभूत क्रम भी संक्षेपसँ प्रकाशित करै हैं प्रथम श्रुति स्मृति सिद्ध धर्मका यथाशक्ति मुक्तिकाम सेवन करिकें अन्तःकरणको शुद्ध करै जब धर्म सेवन सँ अनुभूत वासना निवृत्त हो जावे तब ज्ञान कामनासँ सगुण ब्रह्मकी उपासना करै जब इसका संस्कार ऐसा दृढ हो जावे कि जाग्रत् सँ ध्यान समय सँ तथा स्वप्न सँ अपने इष्टका दर्शन होने लगै तब शनैः २ उपनिषदों के अवलोकन सँ प्रसूत होवे और जब अवलोकन करै तब आपणै इष्टसँ ऐसँ प्रार्थना करै कि हे परमेश्वर आप रुपादृष्टि करिकें वेदान्त के रहस्य अर्थका प्रकाशकरो और अवलोकनसमय यह है कि जब चित्त निर्विक्षेप होवे और अवलोकन कालसँ खरहने दृष्टिका त्याग करिकें तब दृष्टिसँ अवलोकन करै जब यह निश्चय होजावे कि उपनिषदों का अभिप्राय जीव ब्रह्म के एकत्व प्रतिपादन सँ है तब उनका तो नित्य यथाशक्ति पाठ करै और अनुभवी पुरुषों के रचित पञ्चदश्यादि ग्रन्थों का मनन करै ईश्वर प्रणिधान पूर्वक जो पुरुष इनका मनन करै है उसके प्रमेय गत सन्देहों कौं ईश्वर ही स्वयं उपदेश करिकें निवृत्त करैहै यह अनुभव सिद्ध है यह वृत्तान्त हमने हमारे जीवन चरित सँ लिखा है ऐसँ मनन करने तँ जे चमत्कार भये हैं वे वहाँ लिखे हैं ॥

और इन ग्रन्थों का मनन करै तब अधिकारी पुरुष कौं चाहिये कि

प्रथम आवृत्ति हैं तो इनमें विषय विभाग करे तात्पर्य यह है कि इनमें कल्पितांश और अनुभवांश इनका विभाग करे पीछे कल्पितांशका त्याग करिके अनुभवांशका मनन करे ऐसे मनन करते २ प्रमेय वस्तु में संशय निवृत्त होकर इसके स्थिरता होजाय है यह ही निदिध्यासन है इससे आत्म साक्षात्कार होय है इसके अनन्तर आभास वाद की प्रक्रिया से अभेदका मनन करे पीछे प्रतिविश्ववादकी प्रक्रियासे अभेदका मनन करे पीछे अवच्छेदकवाद की प्रक्रिया से अभेदका मनन करे पीछे एक जीववादकी प्रक्रियासे अभेदका मनन करे परन्तु यावत्काल अपने साक्षिस्वरूप में पूर्णता प्रतीत होवे नहीं तावत्काल आपके अभेद सिद्धि में निश्चय नहीं मानना चाहिये यद्यपि इन ग्रन्थों में अभेद की साधक युक्तियाँ तथा प्रमाण बहुत हैं तथापि उनसे अभेदका भान होवे नहीं काहेतैं कि अभेदभानका प्रकार रहस्य है यातैं परम्परोपदिष्ट और जिनको अभेद भान है उनके कहे उपाय से जीव और परमात्मा इनके अभेदका भान होय है जैसे हमने इस ग्रन्थ के अन्त में गुरुपदिष्ट स्वानुभूत एक प्रकार लिखा है ऐसे जब जीवात्मा और परमात्मा इनके अभेदका भान होजावे तब जीव जगत् और परमात्मा के अभेदकी दृष्टि करणों के अर्थ इस ग्रन्थका अभ्यास करे ऐसे सर्वत्र चिद्वृष्ट करिके पुरुष कृतकृत्य होय है सो यह दृष्टि यावत्काल नहीं होवे तावत्काल अपने इष्टदेवसे प्रार्थना करता रहे और शङ्कर को अथवा श्रीकृष्ण को इष्टदेव माने यह हमारा अनुभव है ।

और द्वितीय अभेदभानका प्रकार इस ग्रन्थका मनन है जे शास्त्रज्ञ नहीं हैं वे तो पूर्वोक्त प्रकार से अभेदानुभव करें और जे शास्त्रज्ञ हैं वे इस ग्रन्थ के मनन से अभेदानुभव करें हमारे दोनों प्रकार अनुभूत हैं ॥

अब अनुभवी पुरुषों से यह प्रार्थना है कि आप में जिन जिनको जिस जिस प्रक्रिया से गुरुनने अभेदभान कराया है आप उस उस प्रक्रिया को प्रसिद्ध करें तो अधिकारी पुरुष युक्ति जालसे निकसि के कृतार्थ होवें और आपका तथा आपके उपदेशकों का धन्यवाद करें जैसे हमारे इन ग्रन्थ को पढिके हमारे उपदेशकों का धन्यवाद करेंगे यातैं ही अनुभवी पुरुषों के विषय में विद्यारण्य स्वामी ने ऐसे कही है कि

अज्ञप्रबोधान्नैवाऽन्यत्कार्यमस्त्यत्र तद्विदः ॥

इसका अर्थ यह है कि अज्ञ को बोध कराने तैं भिन्न तत्त्व के कार्य नहीं है ।

और सगुण ब्रह्म की उपासना कहनेका प्रयोजन यह है कि ऐहिक दुःखकी निवृत्ति के बिना स्थिरता होवै नहीं और स्थिरता के बिना आत्मविद्या होवै नहीं से। यौक्तिक मतानुयायि पुरुष तो श्री कृष्ण को सगुण ब्रह्म मानें हैं और उनकी यह प्रतिज्ञा है कि

अनन्याश्चिन्तयन्तो मां ये जनाः पर्युपासते

तेषां नित्याभियुक्तानां योगक्षेमं वहाम्यहम् ॥

इस का अर्थ यह है कि जो भेद बुद्धि का त्याग करिके मेरी उपासना करें हैं नित्याभियुक्त जो वे हैं तिनको मैं योग क्षेम करूँ हूँ यातैं सगुण ब्रह्म की उपासना करना यह हमारा निश्चय है ॥

इति शुभम् ।

सोरठा ॥

हरि नहीं पूरन होइ तो मैं अरु जग हूँ सही ।

हरि है पूरन ज्योइ तो मैं अरु जग एक हरि ॥१॥

आपहि होत उपास्य आप उपासक होइ कै ।

करै नित्य ही दास्य हरि लीला को जान सक ॥२॥

श्रुति पावत नहीं पार रैन दोसवरनन करत ।

जो नर रत धन दार सो किहि विधि वरनन करहि ॥३॥

अपनी रचना देखि आप हि मोह विवश भयो ।

वेदतत्त्वको लेखि सर्वरूप आप हि लखो ॥४॥

स्वानुभवसार का शुद्धि पत्र ।

पृ० पं० शुद्धपाठ

- २ १७ अज्ञान
२ २४ सहायतासें
३ १३ पदार्थ
३ १७ दूषण
३ १९ दूर
३ २१ पान्तु
४ ३ हुवा
६ १ कर्म
६ ५ करैगा
६ ७ यातैं
६ १० का तो
६ १४ पटादिक
८ ३ प्रतीति
९ २४ यातैं
१० २१ दूसरा
१० २५ अभाव
१६ १९ कहणैं
१७ ३ अप्रामाणिक
१९ १३ कपाल
२० ९ तैसैं
२० २१ सहत्व
२० २३ उयणुक का
२२ २४ तो
२२ २८ व्यर्थ
२३ ३० प्रत्येक
२४ २२ आरम्भ
२४ २६ जैसैं
२५ ३ आरम्भवाद
२६ ८ मानैं ने तो

पृ० पं० शुद्धपाठ

- २६ २३ अन्यथा सिद्ध
२७ ६ मानैं
२८ १४ कि क
२८ ३० दूध ओर कार्य है
३० २ अभयवौं सैं
३१ ४ स्पशं
३१ १० आकाश
३१ १४ अन्तर्मूल
३१ १९ शब्द
३२ ७ अप्रामाणिक
३२ १५ नित्यपणैं
३२ ३० सिद्ध होगा
३६ २९ विनिगमना
३८ २८ यत्र
३९ १९ घट
४० २४ होगा
४२ ७ दुःखों कूँ
४३ ३० कहैंहैं
४६ ६ स्वप्रकाश
४९ २ का यह अर्थ
५७ २४ अनुव्यवसाय
६० १४ उसका
६१ १५ प्रागभाव का
६१ २३ जायें
६६ २५ नीयमाना
७२ ८ तात्पर्य
७४ २४ धर्ममनःसंयोग
७४ ३० ज्ञानसामान्य
७६ ३ ज्ञान विशेष २
७६ ६ ज्ञानविशेष

पृ० पं० शुद्धपाठ

- ७७ १ विशेष ज्ञान
७७ २ ये ज्ञान
८१ २७ असद्रूप
८१ २९ सद्रूप
८२ १ असद्रूप
८२ १४ असत्कार्यवाद
८२ १५ असत्
८४ १८ वर्त्तमानकालासत्
८४ १८ पूर्वोत्तरकालासत्
८४ १९ वर्त्तमानकालासत्
८४ २१ पूर्वोत्तरकाल
८६ ५ वताया
८६ १४ हो गये
८६ २० सद्रूप
८६ २१ सद्रूप
८६ ३० गुणसमुदायरूप
८८ ४ आवरण
८८ १५ न्याय के
८८ २९ दो
८९ १४ समुदाय
८९ २९ गुण समुदाय
९२ १० गुणसमुदाय
९४ २९ निराधार
९५ ८ स्वरूपलक्षण
९५ १५ ये बी
९५ ३० निर्पेक्ष
९६ ६ गन्धर्वनगर
९६ १५ अध्यात्मविद्या के
९६ २७ निवृत्त
९६ २८ सद्रूप

पृ० पं० शुद्धपाठ

- १०० १३ तुल
१०० १४ स्थितिस्थायिकों
१०१ १३ इत्यादिक
१०१ १५ मूल १०४।७ सुजाग
१०५ २१ समवाय सत्यम्
१०६ १५ तुल
१०७ २ न्यायका
१०८ ३० तद्रूप
११२ १ निरावरण
११२ २९ काव्य प्रकाश
११३ २२ नाश
११४ २३ अभाव
११५ ३ नष्ट भी
११५ ६ अज्ञान
११५ २९ अज्ञानी
११६ २२ जीवकूँ
११६ २२ वस्तुका
११७ ७ जीवर्मि
१२१ २७ ब्रह्महूँ
१२२ ५ षट्शोक्ता
१२२ १५ आजन्म
१२३ २७ भगवान् के
१२४ २ ईक्षण
१२७ १९ अन्धेन
१२८ २५ पुरुष
१२९ २० अद्वैतकी
१३० ५ श्वरूपतै
१३१ २ उपदेश
१३१ १६ ऐसै
१३२ १२ ब्रह्मरूप

१० पं० शुद्धपाठ
 १३२ १५ हो गई
 १३३ २ होय १३ नास्तिक
 १३३ २१ निषेध
 १३४ २ दम
 १३५ २४ वृत्ति
 १३६ २१ प्रागभावध्वंस
 १३८ ८ इनके
 १३८ २१ चक्रवर्तीनने
 १४१ १ ईश्वर
 १४३ ४ निमित्तापादान
 १४४ ५ मानें
 १४४ २३ व्याख्यान
 १४५ ११ इस
 १४५ १५ च्छ मोति
 १४६ २६ मन्त्रिच्छाद्रुभिः
 १४६ २७ मन्त्रिच्छ
 १४८ ४ अर्थ
 १५१ ११ अवाध्य
 १५१ १२ असत्
 १५१ २४ चतुर्थी
 १५१ २९ इस ही
 १५२ ३० पूछें
 १५३ ५ व्यवहार
 १५३ ६ वो
 १५३ ७ व्यवसाय
 १५३ १० जायें
 १५३ १० वो
 १५३ २० चयो
 १५४ २८ अज्ञानवादियों
 १५४ १ शान्त

५० पं० शुद्धपाठ
 १५४ २ ऐं सैं
 १५४ ५ मानों
 १५४ ९ प्रतीति
 १५४ २५ बहाँ
 १५४ ३० मानणें
 १५४ ३० पछें ने
 १५५ ५ मानणें
 १५५ ९ प्रतिबन्धक
 १५६ ९ उस
 १५८ २० अजी
 १५९ २८ अज्ञान का
 १६० १९ जगत्
 १६१ ११ की वी
 १६१ १५ सर्प का
 १६१ २७ सर्प के
 १६१ २८ ये
 १६१ २८ पीछें
 १६३ २१ विषया
 १६४ १३ निवृत्त
 १६५ १९ साधकता
 १६५ २२ व्यवहार
 १६६ ६ अनुव्यवसाय
 १६६ ७ उसकूँ
 १६८ १९ विचित्रता
 १६९ ३ करिकें
 १६९ ४ दुर्लभ
 १६९ ५ एक
 १६९ ९ ध्याय
 १६९ १५ संन्यस्य
 १६९ १८ चिरात्यर्थ

शुद्धिपत्र

- पृ० प० शुद्धपाठ
 १६९ २० मेरे
 १७० १० दोष
 १७० १० मिथ्यात्व
 १७० १२ परमात्म
 १७० १२ कल्पना
 १७० १८ चिद्रूप
 १७१ ६ दुवा
 १७१ १३ स्पर्शन
 १७१ १६ करिकें
 १७१ १८ घता
 १७१ २० वाक्य
 १७१ २७ करणें
 १७२ १६ चेतनाश्रित
 १७२ १८ करिकें
 १७२ १९ रज्जुका
 १७२ २० दोनूँ
 १७३ १ तहाँ
 १७३ १० जानैँ
 १७३ १२ कारण
 १७३ १३ वन्द्या
 १७३ १४ होवैँ
 १७३ १५ ख्यातिका
 १७३ १५ अङ्गीकार
 १७३ १५ स्फटिक
 १७३ १६ होवै
 १७३ १९ सवन्ध
 १७३ २० पुष्पाकार
 १७३ २३ होणें तैं
 १७३ २४ संवन्ध
 १७३ २७ रज्जु सप्त

(४)

- पृ० प० शुद्धपाठ
 १७३ २७ अनिर्वचनीय
 १७३ ३० पदार्थों
 १७३ ३० स्वप्नपदार्थों में वी
 १७६ ५ प्रमाता की
 १७६ २३ जिसकूँ
 १७६ २८ उस ही
 १८१ १७ सर्व
 १८२ १३ रज्जुका
 १८३ १ मानें
 १८६ ११ वहाँ
 १८६ १४ अदर्शन
 १८६ १५ संवन्ध
 १८६ २१ तौ
 १८६ २२ आत्माका विशेष
 १८६ २७ समुझै
 १८७ २ कलमैं
 १८७ २९ उपादान
 १८७ ३० अनुभव
 १८८ १७ उपासक
 १८९ १२ उद्भूत
 १८९ ७ माँहिँ
 १८९ १० कवहू
 १८९ १२ माँहिँ
 १८९ ४ डेरौल्या
 १८९ ११ नहिँ
 १८९ ६ विषयका
 १८९ ३० ज्ञान वी
 १८६ ५ वृत्तिप्रभाकर
 १८९ २६ ज्ञानका करण
 २०१ १३ प्रयोजन

पृ० पं० शुद्धपाठ

२०१ २३ वेदान्त

२०१ २८ करै

२०२ ४ वताया

२०२ ६ ज्ञान

३०२ ७ तुमारे

२०२ ८ दुःखों का

२०२ २९ आष

२०२ ३० चतुर्थ

२०५ ८ अभिमान

२०५ ८ प्रतीति

२०५ ११ किन्तु १६ सो

२०५ २२ विशेष्य

२०५ ३० व्यवहार

२०५ ३० अवकाश

२०६ ५ आभासकूँ

२०६ ७ काहेतै

२०६ २० प्रमाता

२०६ २४ प्रतीति

२०७ १५ प्रवेश

२०७ १६ छेदक

२०७ २८ प्रतिविम्बवाद

२०७ २९ प्रथम

२०७ २९ प्रतिविम्ब

२०७ ३० ज्योहठ करिक

२०८ २ अन्तःकरण

२०८ ७ प्रवेश

२०८ ८ चस

२०८ १० ज्यो

२०८ ११ दर्पण

२०८ १२ सावयल

पृ० पं० शुद्धपाठ

२०८ १५ एक

२०८ १८ परमात्म

२०८ २५ दर्पण कूँ

२०८ २६ दर्पण के

२०८ २६ दर्शन का

२०८ २८ उलटणाँ

२०८ २९ इस

२०९ ४ सकी

२०९ ६ अव

२१० २ विचार

२१० ३ हम

२१० ५ ओर

२१० ८ चाहिये

२१० ११ विम्बरूप

२१० ११ प्रतिविम्बवाद

२१० १६ ज्यो

२१० २२ प्रवृत्ति

२१० ३० उपाय

२११ ४ करण मत

२११ ८ मनुते

२१२ १० महावाक्य

२१२ १२ बी

२१३ ६ वार्ता सर्व

२१३ १० अर्थ

२१३ १८ अर्थ

२१३ २५ सो

२१४ १ वाक्य सै

२१४ २६ बी

२१४ ३० बोध

२१५ २७ बी

पृ० पं० शुद्धपाठ

२१५ २८ फलव्याप्ति श्री

५१५ २८ रक्षी

२१५ २८ वृत्ति

२१५ २८ आवरण

२१५ २८ भङ्ग

२१५ २८ रूप

२१५ २८ उपयोग

२१५ २८ क्रिया

२१६ २ वृत्ति व्याप्ति

२१६ ८ व्याप्ति

२१६ २८ ओर

२१७ १ कर्ता

२१७ १ तो

२१७ ३ प्रमाणों

२१७ १५ प्रत्यभिज्ञा

२१७ २३ प्रत्यक्ष

२१७ २६ इन्द्रिय

२१८ १३ हानि

२१९ १२ दयार्थ

२२१ १७ नहीं

२२२ २ अभेद

२२२ ९ घटकी

२२३ ९ पूरक

२२४ २९ करिकें

२२७ १६ जगद्गृष्टि

२२८ २० शास्त्रज्ञ

२३० १२ कारण है

२३१ २२ जनक

२३१ २६ जनकें

२३१ २६ वन्मत्त

पृ० पं० शुद्धपाठ

२३२ २ किञ्चित्

२३२ ८ हेतुताको

२३२ २३ हेतुताको

२३२ २५ कहे

२३५ ११ कपाय

२३५ १७ कपाय

२३८ १० कायतके

२३९ ५ कहे

२३९ ३० क्रिये हैं

२४० १४ काहेतें कि

२४० १६ अयस्या के

२४२ ७ अनिवृत्ति

२४३ २ त्यास्ताँ

२४३ ९ जगत्

२४४ ७ तःकल्पित

२४४ २५ विरञ्चिका

२४५ २४ पुरुष

२४६ ५ लगावे

२४६ २० सुपुमिर्भै

२४७ २५ ब्रह्म ही

३ १५ जगत्

६ ८ चित्तितम्

६ २० केवल

६ २३ सर्व हैं

६ २५ होने हैं

६ २७ साक्षात्कार

६ २८ करिकें

६ २९ होवें इनहीं

६ २९ पुरुषोंको

८ ३० धर्मोंगि

पृ० पं० शुद्धपाठ

८ १२ व्यावहारिक

८ २६ अखण्ड

पृ० पं० शुद्धपाठ

१३ १ कहने का

पण्डित गोपीनाथजीके रचित ग्रन्थोंकी सूचना।

१ शिवपदमाला श्रीनल्लहाराजाधिराज राजराजेंद्र स्वर्गवासी श्री १०८ सवाई रामसिंहजी जी सी ऐस आई की आज्ञासँ जयपुरके कानिजमें छपी २ खानुभवाष्टक सटीक मु० मुन्वई निर्णयसागरसँ जावजी दादाजीनँ स्वोत्साहसँ मुद्रित किया ३ रानसौभाग्यशतक टीका २ १० टा० श्रीहरिसिंह जीनँ अमूल्यही परोपकारार्थ देनँकाँ मु० अजमेर राजस्थान यन्त्रालयमें छपाया है ४ कुलदेवीपञ्चपादिका यह स्वयं मुद्रित कराय करिकँ खजाती-याँकाँ तथा अन्य सज्जनोँकाँ दिई है ५ श्री भावनगरप्रशस्ति यह स्वयं मुद्रित करायकाँ भावनगराधीश्वर महाराज श्री १०८ तख्तसिंहजी जी सी ऐस आई की नजर किई है ६ विज्ञप्तिपञ्चाशिका यह काव्यनालाके सङ्ग मुद्रित भई है—यह तो संस्कृत ग्रन्थ छपे हैं ७ उपदेशाष्टतचटी भाषा गानके पदों सँ श्रीगीताका अनुवाद यह खेतड़ी नरेश श्री अजितसिंहजी बहादुरनँ मुद्रित कराई है ८ खानुभवसार यह अब मुद्रित हुवा है—

१ पञ्चदेवनीराजन २ संतोषपञ्चाशिका ३ नीतिदृष्टांतपञ्चाशिका ४ प्रधानरसपञ्चाशिका ५ आनन्दनन्दन अमरोदाहरण ६ स्वजीवनचरित ७ हरिपञ्चविंशति—यह संस्कृत ग्रन्थ यथावकाश मुद्रित होंगे—

राजस्थान समाचार ।

(चित्रों सहित)

“ राजस्थान समाचार ” नाम का साप्ताहिक समाचार पत्र
स्थान यन्त्रालय ” अजमेर से संपेद चिकने चीपेरे राजस्थान
पृष्ठ पर बहुत शुद्ध, सरल और सब के समकने योग्य हिन्दी
रूप कर पर्येक भृहस्पतिवार को मार्च सन १८८२ से प्रकाशित
यह पत्र राजपुताना प्रदेश के निवासियों को ही नवा करव सब
वासियों को बहुत कुछ काम पहुंचा रहा है । भारत वर्ष का
मनुष्य जो अपने देश और मातृभाषा से कुछ भी प्रेम करता हो,
नाति, मेला, युद्ध, देश के प्रमुख राजपुताना के सभासद
और विदेशी राष्ट्रों का वृत्तान्त संचार भर के नाति नाति के समाचार
विद्या के प्रचार समाज के सुधार, व्यापार, सेती कविता, देशी
राजा, देशहितैषी और महान पुरुषों के चित्र और जीवन चरित्र समाज
धर्म और संन्यास आदि सब प्रकार के ठीक २ समाचार जानना, राज
नीति आदि विषयों पर गंभीर तथा यथोचित लेख देखना चाहता
हो वह इन समाचार पत्र को अवश्य ही मेल लेकर सदा पढ़ा करे
और देश तथा परदेश में रहने वाले भारतीय लोगों के हितों को
पर बैठे अपनी जन्म भूमि के समाचार जानने के लिये यह पत्र एक
उत्तम उपाय है । यह पत्र अन्यायी अधिकारियों के कत्तारे की
भोगों की पुनः भी राजाओं तक पहुंचा देता है । शुद्ध भाषा लिखना
पढ़ना तो इसे ध्यान में पढ़ने से ही पूरी आज्ञाता है
है कि प्रतिद्वंद्व पुरुषों तथा स्वामादि के चित्र दिये जाते हैं अधिक
लिखना ठीक नहीं रखजिसे इतना ही लिखते हैं कि एक बेर एक
को पढ़ देते । वार्षिक मूल्य इसका हाकअय महित ३।।) ८० है और
नमुना २) मेजने से मेला का सकता है । बिना दान आये किसी के
पास नहीं मेला जायना पत्रादि इन पत्रों पर सेवे:-

मनीषी सनधदान

अध्यक्ष और सम्पादक राजस्थान समाचार
अजमेर ।

